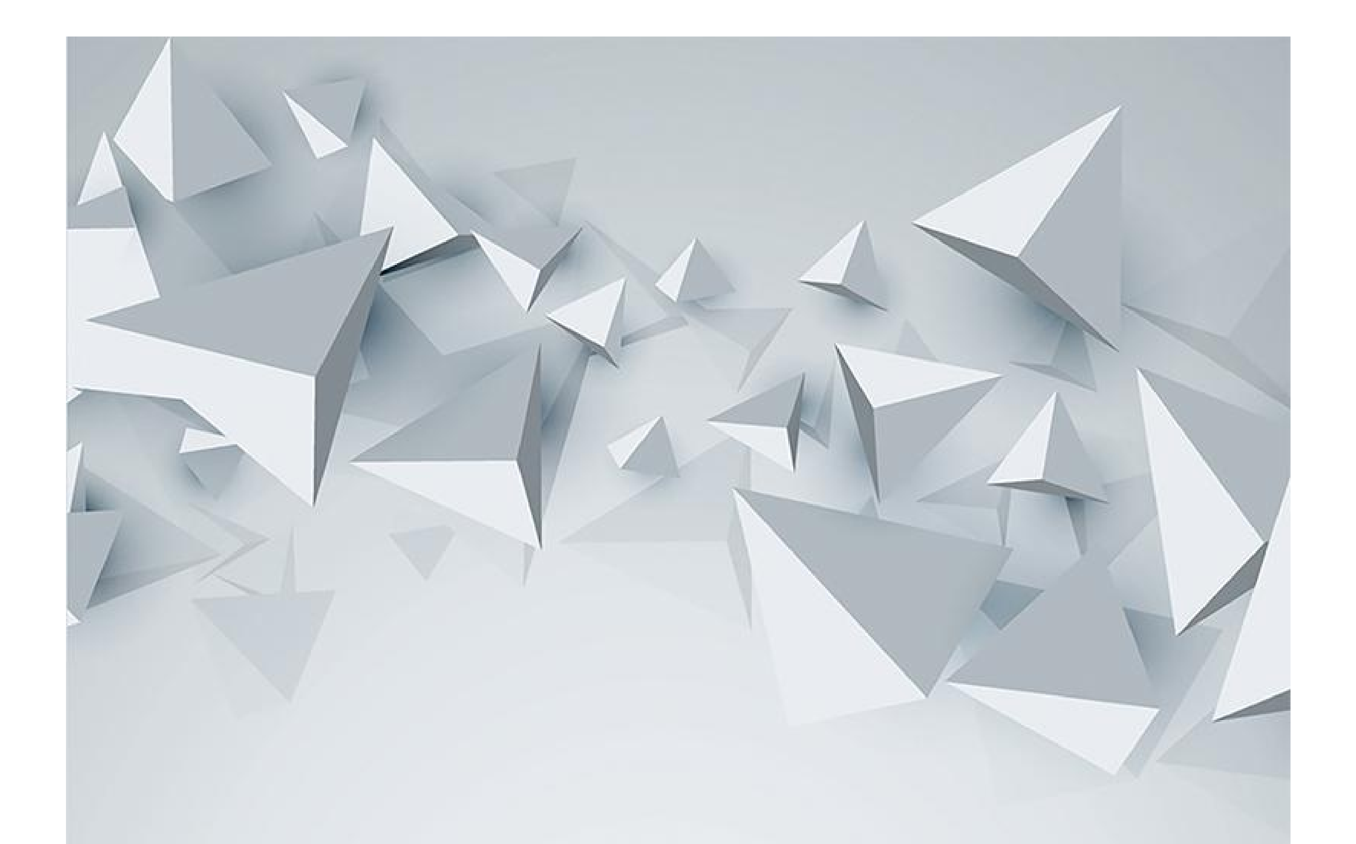


MAURICIO ROJAS

LA LIBERTAD y sus ENEMIGOS

Ensayos liberales para un Chile emergente













LA

Ensayo liberal

LIBERTAD

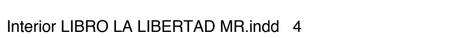
para un

Y SUS

Chile nuevo

ENEMIGOS







LA LIBERTAD Y SUS ENEMIGOS

Ensayo liberal para un Chile nuevo

FUNDACIÓN PARA EL
PROGRESO
Courcelle Seneuil



La libertad y sus enemigos
Ensayo liberal para un Chile nuevo

Avenida del Parque 4161, oficina 103, Ciudad Empresarial,
Huechuraba, Santiago, 8580675, Chile.
Teléfono: (56 2) 23935367
Web: www.fprogreso.org

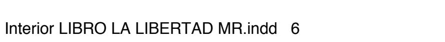
Producción editorial a cargo de Uqbar Editores
www.uqbareditores.cl
Teléfono: (56 2) 22247239
Santiago de Chile

ISBN: 978-956-9225-02-4

Fotografía portada: © Bittbox

Las opiniones son de exclusiva responsabilidad del autor y no comprometen a la Fundación para el Progreso.

Impreso en Chile





A los jóvenes chilenos que buscan en las ideas de la libertad un futuro mejor para nuestra patria.

Y también para quienes se han dejado seducir por aquellos que predican la realización del paraíso en la Tierra y siempre terminan creando un infierno.

Con la esperanza de que estas reflexiones de quien un día compartió el delirio mesiánico de la bondad extrema sirvan para adentrarse en el sentido profundo de una palabra que no solo es hermosa sino imprescindible: libertad.








Índice







Prólogo

Tomé la decisión de hacer accesibles algunos de mis escritos para el lector chileno durante las horas de vuelo que separan nuestra larga patria de Europa. Visitar Chile siempre me conmueve, es como encontrar a un ser entrañablemente querido del cual te han separado los avatares de la vida. Trato de tomarle el pulso, saber cómo está, reconocer sus rasgos y sus gestos, acercarme aunque sea un poco a sus penas y alegrías. Y luego emprendo el regreso a mi hogar lejano, sumando y restando, uniendo emociones e impresiones, colores y olores, voces y silencios, hasta que de las piezas disparatadas de ese puzle de vivencias va surgiendo una imagen de conjunto, y algunas conclusiones acerca de cómo le va y, sobre todo, de cómo le va a ir a Chile.



En mi último viaje, sin embargo, no pude contestar a esta última pregunta y dejé mi vieja patria con un sabor agridulce. El país se enfrenta a una disyuntiva que hace incierto su porvenir, donde mucho dependerá de lo que cada uno de nosotros haga o deje de hacer, y es justamente por eso que tomé la decisión de arrimar el hombro de la mejor manera en que sé hacerlo, con mis escritos.

Chile vive un momento importante para su futuro. La alternativa que se va perfilando con una nitidez cada vez mayor es la de perseverar en el camino que le ha reportado tanto éxito en las últimas décadas o la de orientarse, como lo hizo en un pasado de amargo recuerdo, hacia luchas redistributivas cada vez más contraproducentes con el protagonismo del Estado como eje del desarrollo económico y social.





Esta disyuntiva no deja de sorprender a primera vista ya que Chile está viviendo su mejor tiempo, pero a veces parece hacerlo a su pesar, casi contra su voluntad. En sus calles resuenan consignas como “no al lucro” y se proclama a los cuatro vientos el “derrumbe del modelo”. Al mismo tiempo, en Chile nunca tantos habían vivido tan bien como hoy, nunca había habido tanta movilidad social ascendente ni tanto progreso como en las décadas recién pasadas. Ahora bien, a mi parecer, justamente en ello reside la clave de nuestra paradójica situación: estamos sufriendo las consecuencias desconcertantes de una “revolución de las expectativas crecientes” sin precedentes en nuestra historia.

Los jóvenes que protestan contra “el sistema neoliberal” no son los hijos del fracaso de la economía de mercado y de una sociedad fuertemente basada en el esfuerzo personal; sino, por el contrario, son hijos de su éxito. No es que quieran más porque sean más pobres o tengan menos oportunidades que generaciones anteriores. Su frustración no está en relación con un pasado que escasamente conocen sino con unas aspiraciones que se han multiplicado exponencialmente. Nos falta más, es cierto, pero no porque tengamos menos sino porque nuestro horizonte de expectativas se ha ampliado enormemente, empequeñeciendo al presente y sus logros tan notables.

Esta es la paradoja del Chile actual, el secreto de su malestar que no es otro que el malestar del éxito. Y aquí se corre un serio riesgo de perder el rumbo que nos ha llevado al progreso para caer nuevamente en la tentación de la acción directa, la lucha redistributiva, el populismo y las soluciones mágicas. A ello invitan, naturalmente, los izquierdistas de siempre, pero también colaboran quienes deberían defender





de forma abierta y con valentía las ideas de la libertad y no lo hacen. Muchos optan por el desinterés, el silencio o la retirada oportunista. Menosprecian la batalla de las ideas y un día despiertan desbordados por los enemigos de la libertad. Pasó ya una vez en Chile y sería absolutamente imperdonable que ocurriese de nuevo.

Esa es la parte agria e inquietante de mi reciente visita a Chile que, afortunadamente, se ve compensada por tres hechos muy significativos que invitan al optimismo. El primero es que tenemos un gobierno que, objetivamente, está haciendo sus deberes de una manera sobresaliente. Esto no se refleja en las encuestas de opinión y aun menos en la vocinglería callejera, pero es así. Tal vez tengamos el mejor gobierno menos querido de nuestra historia, pero ese gobierno dejará un sello de seriedad, eficiencia y genuina búsqueda de la equidad que lo hará crecer con el tiempo hasta que un día, tal vez, el juicio que sobre él se haga equipare sus logros.

Más importante que lo anterior, para motivar mi optimismo, ha sido un segundo hecho: el haber encontrado en mi último recorrido por nuestro país a tanta gente común y corriente que espontáneamente vive y manifiesta su convicción de poder alcanzar el progreso a base de un esfuerzo personal que en el Chile de hoy tiene todas las posibilidades de verse ampliamente recompensado. Si bien no se han abierto las anchas alamedas con que soñaba Salvador Allende, sí se abrieron otras, por las cuales transitan hoy miles y miles de chilenos en búsqueda de un porvenir promisorio. Ese caminar duro y cotidiano, silencioso pero lleno de fuerza, de tantos de nuestros compatriotas, esa gran marcha hacia un futuro mejor, que tal vez no se observa a simple vista y que fácilmente queda a la sombra de la protesta bulliciosa, esa



es la mayor esperanza de que nuestro país, finalmente, no perderá el rumbo.

Queda por mencionar el tercer hecho que motiva la parte dulce del sabor que me dejó mi visita a Chile. Se trata de los encuentros que tuve con un buen número jóvenes deseosos de participar en esa batalla de las ideas en la cual tanto está en juego. Todos querían saber más sobre las ideas de la libertad, profundizar en los fundamentos de nuestras convicciones, pero también querían entender mejor a sus oponentes, a quienes canalizan por otros senderos su voluntad de crear un Chile mejor. También leí textos notables, como *Gobernar con principios. Ideas para una nueva derecha* de Pablo Ortúzar y Francisco Javier Urbina, y conocí la Fundación para el Progreso que dirige el incansable Axel Kaiser, quien no deja de fustigar la "anorexia cultural" de la derecha chilena.





El surgimiento de esta juventud que se rebela frente al avance del "progresismo" de izquierda no solo es alentador sino que constituye una suerte de revolución cultural en un medio ambiente de centroderecha tradicionalmente dominado por el pragmatismo, el desinterés por las ideas y, muchas veces, un silencio culposo que renuncia a la crítica del adversario para evitar la necesaria autocrítica de muchas de sus propias actuaciones pasadas.

Resulta paradójico, pero tal vez el producto más duradero y significativo del avance reciente del izquierdismo sea el nacimiento y consolidación de una "nueva derecha", apoyada firmemente en la fuerza de las ideas de la libertad, confiada y orgullosa de las enormes posibilidades de progreso que las sociedades libres dan a sus pueblos, decidida a condenar sin ambigüedades todo atentado a la dignidad de las personas y cualquier violación de los derechos humanos fundamentales,



incluidos por supuesto aquellos cometidos por y bajo la dictadura militar chilena y, finalmente, capaz de dar y ganar esa batalla de las ideas que consolide definitivamente los avances de Chile por la senda de la prosperidad y la reconciliación nacional.

Estas son las razones, fuera de la gentileza de la Fundación para el Progreso de publicarlo, que motivan la existencia de este libro. No haberlo hecho hubiese sido faltar a un deber, desertar de una lucha en la que se juega mucho y de la cual se ha nutrido en gran parte mi experiencia vital. Espero que el resultado esté a la altura de lo que nuestro Chile que surge de nuevo y sobre todo su juventud se merecen.

Mauricio Rojas
Madrid, diciembre de 2012











Introducción

Los textos que componen este volumen dan testimonio de una labor de muchos años, cuyos resultados se han ido repartiendo por las páginas de revistas, periódicos y libros y que, al reunirlos y volver a trabajarlos para esta edición, pretenden dar una introducción de conjunto al debate decisivo de nuestros tiempos entre las ideas de la libertad y aquellas que defienden órdenes sociales predominantemente colectivistas y opresivos.

El libro se divide en dos grandes partes. La primera, Los enemigos de la libertad, reúne cuatro textos que tratan del comunismo de raigambre marxista, es decir, de aquella ideología que ha representado el desafío mayor y más permanente que las ideas de la libertad han debido enfrentar desde mediados del siglo XIX. Las ideas marxistas, como bien lo sabemos, están lejos de pertenecer solo a la historia, y sus ecos retumban fuertemente en el imaginario de muchos de aquellos jóvenes que hoy se lanzan con tanto entusiasmo a la lucha contra "el modelo" o "el sistema".

El texto inicial de esta primera parte, "El marxismo y las desventuras de la bondad extrema", propone una interpretación general sobre el fenómeno revolucionario comunista que trata de entender tanto su enorme fuerza de atracción como la transformación asombrosa de la intención de crear un paraíso en la Tierra en regímenes totalitarios despiadados. Este es, además, un texto muy personal, que trata no solo de comprender un hecho histórico de gran trascendencia sino también el destino personal del autor y su encantamiento con







ideas que podrían haberlo convertido, como lo han hecho con tantos otros, en un genocida que realmente existe en aras de un "hombre nuevo" salido de unas fantasías mesiánicas.

El texto siguiente, "Marxismo y milenarismo: La fatídica búsqueda del paraíso terrenal", es un amplio estudio sobre la historia de la idea milenarista, es decir, del propósito revolucionario de crear el paraíso en la Tierra o, dicho en términos bíblicos, aquel Reino de Cristo sobre la Tierra que duraría mil años (de allí el nombre de milenio o "quiliasmo" que se le da a esta fe mesiánica). El marxismo no es más que un relanzamiento ateo de esta vieja búsqueda, con su arquetipo del "hombre nuevo" para un mundo nuevo que nace —limpio del pasado y resplandeciente— del enfrentamiento apocalíptico entre el bien y el mal. De estas metáforas, que tienen una larga y trágica historia, se nutre el marxismo. De ellas bebió un joven pensador alemán embriagado por la gran filosofía de Hegel. Karl Marx nada tenía de científico pero sí mucho de profeta y creó la más poderosa idea revolucionaria de la modernidad: inventó un nuevo paraíso al que llamaría comunismo. Este nuevo mesías redentor encarnó en el proletariado industrial una nueva confrontación final entre el bien y el mal, que fue su soñada revolución comunista, y finalmente reemplazó la idea de la Providencia por la de las leyes materialistas de la historia, las que conducirían de manera inexorable hacia el desenlace de la "prehistoria de la humanidad" y el nacimiento del hombre nuevo.

El tercer texto, "Marx, Lenin y el totalitarismo: El idealismo genocida", trata del mayor intento de llevar las ideas marxistas a la práctica: la revolución bolchevique de 1917, que dio origen al primer régimen totalitario de la modernidad, la Unión Soviética. Su eje analítico es la ligazón necesaria



existente entre los ideales mesiánicos de Marx y la realidad brutal del régimen comunista soviético. El gran mediador entre uno y otro fue Lenin, creador de aquella herramienta sin la cual el totalitarismo moderno, en cualquiera de sus versiones, es inconcebible: el partido leninista, aquella organización férrea de hombres absolutamente entregados a la revolución, hombres que no tienen vida más allá del partido, hombres-partido dispuestos a todo para realizar la promesa deslumbrante del comunismo futuro. Son los genocidas profesionales, en potencia si no tienen el poder, y en la realidad si es que llegan a tenerlo. Pueden ser comunistas, nazis o islamistas radicales, poco importa, ya que son agentes del mismo sueño enloquecido y enloquecedor: "la voluntad de crear la humanidad de nuevo", para usar las palabras con que Hitler resumía la esencia del nacionalsocialismo.



El texto que cierra la primera parte, "El bueno, el malo y el feo: Mitos sobre la Revolución Rusa", es mucho más corto que los dos anteriores y trata, como su título lo dice, de algunos de los grandes mitos creados en torno a la revolución bolchevique de 1917. El primero es creer que existió algo como la Revolución de Octubre, que en realidad fue un golpe de Estado contrarrevolucionario que destruyó, a sangre y fuego y con ayuda del mayor aparato terrorista de Estado conocido hasta hoy, las conquistas democráticas logradas en los meses anteriores por el pueblo ruso. Luego se le da una mirada a los tres grandes personajes del bolchevismo: Lenin, Trotski y Stalin. Sobre ellos se ha escrito mucho y también se ha construido una especie de antagonismo entre idealistas (Trotski, el bueno) y verdugos (Stalin, el malo), disputándose la gran herencia revolucionaria de Lenin (el feo). Todo ello es falso y no existe diferencia esencial alguna entre estos tres personajes: todos





encarnan la misma pasión mesiánica y ninguno dudó ni un segundo en usar los medios más bárbaros para realizar su ideal.

La segunda parte de este libro, LAS IDEAS DE LA LIBERTAD, se compone de cuatro trabajos que, desde distintos ángulos, presentan y analizan las ideas liberales sin dejar de adentrarse en sus dificultades y dilemas. Nada sería más perjudicial para las ideas de la libertad que banalizarlas para convertirlas en simples artículos de fe. Su verdadera defensa requiere de un trabajo intelectual genuino y de una profunda conciencia sobre sus opciones y disyuntivas. El ideario liberal que aquí se propone no es una ideología cerrada, como lo es el marxismo, sino un conjunto de principios y valores que orientan una reflexión amplia y abierta, siempre dispuesta a repensarse. Por ello, su vocación es ecuménica y no sectaria.



El primer ensayo de esta segunda parte, "Por un liberalismo asociativo: Reflexiones sobre la sociedad civil, el mercado y el Estado", problematiza, a partir de un célebre texto de Hayek, las ideas mismas de libertad e individualismo, así como la tan mentada dicotomía mercado-Estado. Dos importantes conclusiones resumen el mensaje esencial de este trabajo. La primera es que no hay libertad individual real sin una sociedad civil desarrollada que asuma importantes funciones sociales. Por lo tanto, el proyecto liberal debe ser siempre un proyecto de defensa y fortalecimiento de la sociedad civil. La segunda conclusión es que el pensamiento liberal debe rechazar de plano la dicotomía, hoy en día tan en boga, entre Estado y mercado. Se trata de un planteamiento falso ya que no existe ninguna contraposición necesaria entre Estado y mercado; sin embargo, el problema mayor de esta dicotomía es que ignora o niega la existencia misma y las posibilidades de la sociedad civil, que es la clave de una sociedad libre.



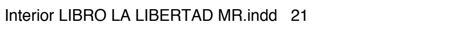


El ensayo siguiente, "Igualdad y libertad: Dilemas y propuestas liberales", trata del sentido así como de las relaciones y tensiones entre las dos ideas fundamentales del pensamiento político moderno: igualdad y libertad. Ambos conceptos son analizados desde una perspectiva colectivista y desde una liberal, lo que permite establecer la identidad esencial que los liga dentro de cada una de estas perspectivas. Una parte significativa de este texto está dedicada a profundizar, en clave liberal, dos temas de importancia capital: el principio de igualdad de oportunidades y el rol del Estado. Ello conduce a la idea de un Estado solidario, es decir, un Estado que no trate de coartar sino de posibilitar y potenciar el valor igual de los proyectos vitales de los individuos, respetando plenamente la soberanía o libertad que cada uno debe tener para conformar su propia vida.

Los dos trabajos que cierran esta segunda parte, y con ello todo el libro, tratan del pensador liberal contemporáneo de mayor significación en el mundo de habla hispana, Mario Vargas Llosa. El primero de ellos, "La aventura de leer a Mario Vargas Llosa", reproduce el discurso realizado el 19 de mayo de 2011 en el Círculo de Bellas Artes de Madrid con motivo de la presentación de mi libro *Pasión por la libertad*[1]. Es un texto breve que sirve de introducción al siguiente trabajo, "Vargas Llosa y el liberalismo integral". Su fuente no es otra que algunos de los capítulos que conforman la primera parte del libro ya mencionado.

[1] En el acto, que contó con una gran asistencia de público, participaron también Esperanza Aguirre, entonces presidenta de la Comunidad de Madrid, y Mario Vargas Llosa. Las palabras que pronunciaron, así como mi intervención, han sido publicadas por la Fundación FAES de Madrid: http://www.fundacionfaes.org/record_file/filename/3087/EL_DIFICIL_APRENDIZAJE_DE_LA_LIBERTAD.pdf







Los lazos que me unen con el gran escritor peruano vienen ya de lejos y he tenido el privilegio de haber compartido con él momentos inolvidables. Pero lo que en este contexto interesa son sus ideas, su forma de entender el liberalismo, con lo que me siento profundamente identificado. Su propuesta de un "liberalismo integral" que abarca todos los ámbitos de la vida social y que jamás claudica frente a ningún autoritarismo ni acepta que el fin justifique los medios es para mí la única forma éticamente posible de ser liberal. Además, su trabajo incesante por profundizar en el pensamiento liberal y su gran conocimiento de aquellos autores que mejor lo han representado hacen del estudio de la obra política de Mario Vargas Llosa un filón de inagotable riqueza para todo aquel que quiera tomarse en serio las ideas de la libertad.







Los enemigos de la libertad

Aquellos que prometen el paraíso en la Tierra no han creado sino un infierno

Karl Popper










El marxismo y las desventuras de la bondad extrema[2]

Lo más perturbador del éxito del totalitarismo es el sincero altruismo de sus partidarios
Hannah Arendt

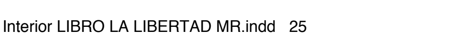
Muchas veces me han preguntado por qué dejé de ser marxista e igual cantidad de veces he dado respuestas bastante convencionales y evasivas, entendiendo que no todo se puede reducir a unas cuantas frases y que la complejidad del asunto difícilmente se presta para ser tratada en el marco de una entrevista periodística o de una simple conversación. Ahora bien, la respuesta que he evitado dar es muy corta, pero requiere de una larga explicación: "me asusté de mí mismo".

El mal absoluto como caricatura del marxismo

Para las personas amantes de la libertad, así como para todos aquellos que algo saben de las desventuras del totalitarismo, no deja de ser chocante ver cómo se endiosa una figura como la de Ernesto Guevara, según se pudo constatar en la conmemoración del aniversario número cuarenta de su muerte. De acuerdo a lo demostrado en esa fecha, no cabe

[2] Este texto fue publicado en el número de octubre-diciembre de 2009 de *Cuadernos de Pensamiento Político* de la Fundación FAES de España (Rojas, 2009). En él se reelabora la carta enviada en noviembre de 2007 a Julio Isamit (Rojas, 2012) y temas tratados en Rojas (2007).







duda de que hay una gran fuerza de atracción en su imagen de mártir moderno que encarna al más admirable hombre, aquel dispuesto a entregar generosamente la propia vida por una causa idealista.

Frente a esta idealización, que quiere elevar a Guevara a las alturas de un mesías moderno, vemos un esfuerzo por parte de sectores liberales por crear una especie de antiimagen del guerrillero argentino-cubano, donde se le reduce a aquella "efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar" de la que el mismo Guevara hablase en su famoso *Mensaje a la Tricontinental* de 1967. Se trata de crear la imagen de una especie de anticristo, del mal absoluto encarnado en un hombre, para contraponerla a la de este nuevo Cristo popular.





El problema que veo en este intento es que se termina haciendo combatir una caricatura contra otra caricatura para quedarse en una lucha de imágenes que puede convencer a los ya convencidos, pero cuyo efecto sobre quienes se sienten atraídos por una figura como la de Guevara es mínimo. Y lo mismo pasa con el marxismo en general.

La visión de Che Guevara como encarnación del mal absoluto coincide con la apreciación de muchos críticos del marxismo que sugieren que la fuerza de atracción de esta doctrina reside en su capacidad de concitar una serie de sentimientos o rasgos negativos: envidia, destructividad, resentimiento, deseo de dominar a otros o de venganza, sadismo, etc. Por ello, serían personalidades caracterizadas por esos rasgos las que se sentirían atraídas por el marxismo, formando su núcleo activo. El marxismo sería así una ideología que concita los instintos más bajos o, simplemente, la maldad humana para darle rienda suelta bajo la forma de movimientos donde estas personalidades atávicas se refuerzan mutuamente.



No niego que haya una buena parte de todo esto en la fuerza de atracción tanto del marxismo como de otros movimientos políticos extremos, y que una parte de los elementos que se congregan en torno a esa ideología adolezcan de rasgos atávicos de personalidad. Aun así, pienso que se trata de una forma de aproximarse a este tipo de fenómenos que es fundamentalmente errada, ya que, si bien capta a una parte de los mismos, deja de ver lo que para mí es la verdadera fuerza motora que les da a las ideologías mesiánicas su tremenda capacidad de atraer a aquellos sin los cuales estos movimientos no llegarían muy lejos, a saber, a los altruistas e idealistas o, para decirlo cortamente, a los buenos, a aquellos que se van a entregar a la causa de la revolución con la devoción de un santo, poniendo de una manera ejemplar todas sus fuerzas y su inteligencia al servicio de "la causa", una causa que para ellos representa la bondad absoluta personificada. En fin, se trata de seres que están muy lejos de ser basuras humanas y que se hacen marxistas para hacer el bien pero que terminan —si tienen la oportunidad— haciendo un mal espantoso. Esta es para mí la paradoja que hay que explicar, y hacerlo es más difícil que trabajar con la hipótesis simplona de la maldad tanto de las ideas marxistas como de quienes las propagan.




Las desventuras de la bondad extrema

El hecho de tratar de entender el marxismo desde esta perspectiva tiene una explicación tanto personal como intelectual. La personal es que he conocido a demasiadas personas buenas, respetables, cultas e inteligentes que han puesto su vida al servicio de las ideas marxistas como para ignorarlas o creer que son raras excepciones. La explicación intelectual



es que, leyendo las obras clave del marxismo, particularmente las de Marx, no veo en ellas un llamado a lo más bajo del ser humano sino, por el contrario, a lo más sublime.

Esta última constatación me llevó a una larga investigación, emprendida hace ya más de veinticinco años, sobre las fuentes del marxismo, entendiendo que su tremenda fuerza era inexplicable si su visión del mundo y sus propuestas no hicieran eco de vetas profundas de nuestra civilización cristiano-occidental. Esa investigación terminó siendo mi tesis doctoral que, bajo el título en latín de *Renovatio Mundi,* defendí en 1986 en la llamada Casa del Rey, de la hermosa ciudad universitaria de Lund, situada al sur de Suecia (Rojas, 1986).

Mis conclusiones fueron que el marxismo es una especie de secularización modernizada del pensamiento mesiánico que atraviesa —creando grandes tensiones y conflictos, muchas veces sangrientos— toda la historia del cristianismo. Se trata de la idea del retorno inminente del Mesías y la pronta instauración de un paraíso en la Tierra, un reino milenario de armonía y felicidad que definitivamente superaría la condición precaria de la vida tal como la hemos conocido hasta ahora, recreando al mismo ser humano, que sería así convertido en un hombre nuevo —el famoso *homo bonus* de las huestes medievales de Dolcino—, destinado a poblar un mundo depurado del mal y plenamente renovado (de allí el título de mi tesis, *Renovatio Mundi*). Este reino celestial en la Tierra duraría, según la profecía bíblica, mil años; de allí, entonces, el nombre de milenarismo, con el que comúnmente se denomina a estas corrientes mesiánicas.

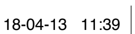
Propia del mesianismo milenarista es la creencia no solo en la cercanía inminente de un paraíso terrenal, sino en la intervención de un grupo iluminado que juega un papel pro-



tagónico en la conflagración final que, según el arquetipo del Apocalipsis bíblico, precedería a la recreación del mundo y del hombre. Se trata, para decirlo en términos profanos, de esa revolución que, conducida por una vanguardia iluminada, abre paso al fin apoteósico de la historia, con el cual se instaura una sociedad sin clases ni envidias, donde todos pueden realizar lo que son y nadie sufre carencias materiales. Se trata, en suma, del comunismo de la utopía marxista que viene así a restaurar, después de un largo peregrinar por el "valle de lágrimas" de las sociedades de clase, aquella prístina armonía del paraíso original o "comunismo primitivo", según la terminología del marxismo.

En el marxismo, esta matriz cristiano-milenarista se seculariza y pasa a revestirse de un lenguaje seudocientífico propio de la modernidad. Se constituye así aquello que, usando la expresión de Ludwig Feuerbach, se puede llamar "una religión atea", una fe que busca realizar "el reino de Dios, sin Dios y sobre la Tierra", tal como lo dice Karl Löwith (1949). Al mismo tiempo, esta religión atea transforma la idea de la Providencia en la predeterminaciónde las "leyes de la historia", finalmente descubiertas por Marx y plasmadas en el así llamado materialismo histórico o socialismo científico. Así, la victoria del comunismo no es vista como un acto antojadizo de voluntad —si bien requiere de ella en la forma de esa violencia revolucionaria a la que Marx y Engels le dieron un papel tan protagónico— sino como una conclusión necesaria e inexorable de la historia de la humanidad.

Este fue el marxismo que me "robó el alma" cuando yo era muy joven. Me dio —al menos así lo creía entonces— una comprensión total de la historia y un rol sublime en una gesta épica de proporciones grandiosas. ¿Cómo negarse entonces a





ser un actor de ese capítulo extraordinario de la historia de la humanidad? ¿Cómo perderse esa fiesta de liberación de nuestra especie de todos aquellos males que siempre la habían aquejado? ¿Cómo no ser santo, misionero, mártir o inquisidor de una causa tan bella por la cual, sin duda, valía la pena dar la vida propia y también la de muchos otros? O, para usar las palabras de Fidel Castro, que Che Guevara hace suyas en su ya citado *Mensaje a la Tricontinental*: "qué importan los peligros o sacrificios de un hombre o de un pueblo cuando está en juego el destino de la humanidad" (Guevara, 1974: 650).

Pero es justamente allí donde se enturbian definitivamente las aguas cristalinas de la utopía y aparece la sombra de Maquiavelo; es allí donde la bondad extrema del fin se puede convertir en la maldad extrema de los medios, donde la supuesta salvación de la humanidad puede hacerse al precio de sacrificar la vida de incontables seres humanos, donde se puede "amar" al género humano y despreciar a los hombres. Es justamente en ese intersticio siniestro donde puede surgir aquella "máquina de matar" en que Guevara nos insta a convertirnos para realizar el sueño del hombre nuevo. Es en ese mismo intersticio de amoralidad absoluta —también llamada "moral revolucionaria"— donde se ubica la alabanza a la violencia de la revolución comunista hecha por Marx o el llamado de Lenin a "no escatimar métodos dictatoriales" e incluso a no trepidar en usar "medios bárbaros" para imponer el "progreso" (Lenin, II, 1960: 343). Los "campos de la muerte" de Pol Pot o el intento demencial de la revolución cultural de Mao y sus guardias rojos de borrar la herencia cultural de la humanidad para crear, desde cero, un nuevo tipo de ser humano, son hijos del mismo mesianismo donde un fin que cree ser el más sublime justifica los medios más atroces.



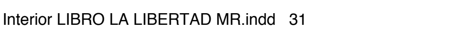



La alternativa liberal y sus tentaciones

Esto fue lo que entendí un día, pero lo entendí no como un problema de otros o de una categoría especial de seres singularmente malos, sino como un problema mío y de los seres humanos en general. Vi todo ese potencial de hacer el mal que todos, de una u otra manera, llevamos dentro, y vi cómo se desarrollaba, cómo me transformaba en un ser absolutamente inmoral y despiadado respecto del aquí y el ahora con el pretexto de un más allá y un mañana gloriosos. Y vi en mí al criminal político perfecto del que nos habló Albert Camus (1951 y 2008) en *L'Homme revolté*, aquel que mata sin el menor remordimiento y sin límites ya que cree hacerlo en nombre de la razón y del bien. Y vi que yo no era esencialmente distinto de los grandes verdugos del idealismo desbocado, de los Lenin, Stalin, Mao o Pol Pot, pero también, a su manera, de los Hitler y los totalitarios de todos los tiempos. Y me asusté de mí mismo y me fui a refugiar en el pedestre liberalismo que nos invita a la libertad pero no a la liberación, que defiende los derechos del individuo contra la coacción de los colectivos, que no nos ofrece el paraíso en la Tierra sino una Tierra un poco mejor, que no nos libera de nuestra responsabilidad moral sino que nos la impone, cada día y en cada elección que hacemos.



El liberalismo, para ser fiel a sí mismo, debe ser integral. Abarcar tanto el aquí y el ahora como el mañana, y jamás reducirse a una esfera de la vida social como la económica. Debe, por ello, ser la doctrina de los medios más que la de los fines o, para decirlo de otra manera, donde los medios son el fin; aquella doctrina que sabe que "al andar se hace camino" y que la vida no es más que un eterno hacer camino. Esto no hace al liberalismo, sin embargo, completamente inmune





a la tentación de justificar los medios con los fines. Esta es una lección triste de la historia del liberalismo, que no podemos ignorar cuando miramos el lado oscuro del ser humano en el espejismo de bondad que irradia Che Guevara. Y digo esto porque hace tiempo dejé de creer en el maniqueísmo y aprendí a desconfiar de toda visión de la vida que reduce su paleta de colores al blanco y al negro.

Ser liberal no es pertenecer a "los buenos" o a los absolutamente inmunes a las tentaciones liberticidas, sino simplemente entender la dualidad del ser humano y la brutalidad que potencialmente se alberga incluso en los espíritus más admirables. El ser humano, como Kant dijese una vez, está hecho de un leño torcido del cual nada que sea absolutamente recto puede tallarse. El liberalismo no es una manera de enderezar aquella naturaleza humana precaria y torcida, sino de contener sus instintos más dañinos, especialmente cuando se esconden tras el manto de la bondad absoluta o se ven propulsados por los destellos encandiladores de la utopía. El destino de Che Guevara no nos es por ello, por paradójico que parezca, del todo ajeno.

Epílogo sobre la soberbia

Al escribir estas líneas no he podido sino recordar a mi abuelo y nuestras conversaciones de hace ya mucho tiempo. Él siempre me hablaba de la soberbia. Me contemplaba con cariño pero también con temor cuando yo le contaba, lleno de entusiasmo, de mis ideas revolucionarias, de cómo pronto cambiaríamos el mundo y liberaríamos al ser humano de todo aquello que lo atribulaba, humillaba y empequeñecía. Él, que era profundamente religioso, no podía dejar de reconocer la



veta mesiánica en su nieto. Conversábamos largamente bajo el parrón de nuestra casa en ese Santiago de Chile de comienzos de los años sesenta que pronto vería llenar sus calles de jóvenes como yo, deseosos de revolución. Mi abuelo insistía en la soberbia y yo lo miraba como una reliquia del pasado.

Reflexionando hoy sobre lo que él me quería decir, no puedo sino rememorar una frase del Nuevo Testamento que no por ser antigua ha dejado de ser actual: “Mi reino no es de este mundo”. Esa respuesta, que, según la Biblia, Jesús le dio a Pilatos, contiene una gran advertencia, un llamado a la modestia acerca de lo que humanamente podemos alcanzar.

Con mi abuelo, hace ya mucho que no puedo conversar. Un ataque al corazón puso fin a su vida en 1968 y no alcanzó a ver cómo su Chile tan querido se hundía en una lucha fratricida que terminaría desquiciando a su pueblo y destruyendo su antigua democracia. Yo sí lo vi y, además, puse mi granito de arena en esa obra triste de destrucción. Ni cambiamos el mundo ni liberamos a nadie. Terminamos como víctimas y, como tales, nos acogieron por todas partes. Podríamos sin embargo también haber terminado como verdugos, como lo han hecho todos aquellos que han llegado al poder inspirados por la idea de la transformación total del mundo y la creación de un hombre nuevo.

A esta certidumbre triste llegué hace ya mucho tiempo, cuando, a comienzos de los años ochenta, luchaba contra mí mismo y contra aquellas ideas que, en nombre de la bondad extrema, nos invitan a lo que no es otra cosa que un genocidio, es decir, a la destrucción del ser humano tal y como es, para poblar el mundo con una nueva especie, salida de nuestros sueños utópicos. Es por esas ideas que se ha llegado a esos extremos de maldad a que solamente aquellos absolutamente







convencidos de ser los portadores del bien absoluto pueden llegar. Es la soberbia en acción, la *hybris* del bien que nos lleva a su contrario. De ello me hablaba mi abuelo al final de su largo peregrinar que lo llevó de su Albaida natal, en el interior de Valencia, a ese país de "loca geografía" llamado Chile. No lo entendí cuando debía, pero más vale tarde que nunca.






Marxismo y milenarismo: la fatídica búsqueda del paraíso terrenal[3]

La paradoja del marxismo

La suerte del marxismo es la paradoja mayor de nuestro tiempo. Su éxito fue mundial, movilizó enormes fuerzas sociales y se convirtió en la ideología oficial de regímenes que llegaron a tener una parte considerable de la humanidad bajo su poder. No obstante, ninguna de sus deslumbrantes promesas originarias llegó a cumplirse. El advenimiento del anunciado mundo feliz no se produjo a pesar de que las masas revolucionarias "asaltaron el cielo" repetidas veces. En su lugar se instauraron Estados de una brutalidad pocas veces vista. En lugar de la emancipación total surgió el totalitarismo.

La comprensión de este destino paradójico es una tarea que no ha perdido su importancia por el puro hecho de que la marejada marxista se encuentre, desde hace ya un tiempo, en retroceso. Un fenómeno de tal magnitud y significación no puede simplemente olvidarse como si nada hubiese pasado o como si lo ocurrido hubiese sido un puro accidente. Entre lo mucho que hay que explicar está la enorme fuerza de atracción que el marxismo manifestó durante tanto tiempo y cuyos ecos aún son perfectamente perceptibles. Es en este terreno donde este ensayo quiere hacer un aporte, poniendo

[3] Este texto tiene una larga historia. Fue escrito originalmente en sueco, el año 1984, para el primer número de la revista *1989* (Rojas, 1985) y al poco tiempo se publicó una versión en castellano, titulada *Marxismo y metafísica*, en la revista *Zona Abierta* de Madrid (Rojas, 1985a). En su versión actual forma parte de Rojas (2012).





de relieve el trasfondo de ideas, tradiciones, creencias y mitos profundamente anclados en la historia cultural occidental que sirven como punto de arranque y caja de resonancia del pensamiento marxista. Sin la existencia de una conexión de ese tipo sería bastante inexplicable tanto el surgimiento como, aun más, el éxito de las ideas marxistas. Es solo activando partes significativas de un arsenal mental y cultural ya existente que una doctrina nueva puede prender como una chispa que enciende la pradera, para decirlo con una analogía del lema del famoso periódico de Lenin[4].

Mi punto de partida es la tesis de que la fuerza de atracción del marxismo residió fundamentalmente en su capacidad para dar una respuesta seductora, coherente y optimista a las preguntas esenciales del hombre moderno, para satisfacer lo que podríamos llamar sus necesidades metafísicas, es decir, su necesidad de encontrarle un sentido y un destino a su existencia, de darle un contexto a su vida y dotarse de una identidad que trascendiera lo efímero y limitado de su individualidad. Marx construyó un poderoso sistema que, en una totalización orientada hacia la acción, hizo confluir muchos de los símbolos, metáforas e ideas más sugerentes de la tradición occidental con los grandes problemas, conflictos y ansiedades nacidas del seno mismo de la nueva sociedad industrial, capitalista y moderna que despuntaba en la época de Marx.

El marxismo surgió en un contexto específico. En un momento en el cual todo lo anteriormente existente estaba cam-

[4] Se trata de *Iskra* ("La chispa"), fundado por Lenin el año 1900 y cuyo lema era "De la chispa sale la llama".





biando a ojos vista, un tiempo en el que las "creencias e ideas veneradas durante siglos se derrumbaban y las nuevas envejecían antes de echar raíces"; una época en que "todo lo que se creía permanente y perenne se esfumaba, todo lo sagrado era profanado", para decirlo con ayuda de las palabras del *Manifiesto Comunista*[5]. Esta conmoción universal va a ser interpretada por Marx de una manera arquetípica a partir de aquella tradición mesiánica que nuestra civilización cristiana lleva en su seno. Los grandes cambios de su tiempo serían vistos como el anuncio y la preparación del milenio tan esperado, es decir, del advenimiento de un reino paradisíaco en el cual el género humano superaría, de una manera definitiva, las injusticias, la opresión, los conflictos y la fragilidad que de siempre han marcado su existencia. Es por ello que se puede afirmar que el marxismo es, ante todo, un renacimiento y una reformulación de la antigua creencia milenarista.

Ahora bien, en esta aspiración o expectativa milenarista, que en otros tiempos se había manifestado bajo la forma de diversos movimientos religiosos de reforma, se dio ahora un aspecto profano y dejó de expresarse en términos bíblicos para adoptar los ropajes de la razón y la ciencia. Se trata, por lo tanto, de un milenarismo modernizado y secularizado, propio de un mundo que en las enormes fuerzas productivas de la industria moderna y en el avance técnico-científico quiso encontrar las llaves del futuro paraíso, aquel que, a diferencia del reino del cual hablaba Cristo, sí quiere ser de este mundo. Su Mesías, evidentemente, no podía ser una figura

[5] Hay muchas traducciones de este célebre texto. Uso aquí, en gran parte, la de José F. Polanco, tal como aparece en el *Marxist Internet Archive*. Ver MIA (2008).



supraterrenal y entonces fue en el naciente proletariado fabril, en los trabajadores de las nuevas industrias, en quien fijó su esperanza y encarnó la gloriosa misión de la emancipación universal y definitiva de la humanidad. El marxismo explicó los pesares de la historia —incluidos los actuales— como la preparación necesaria del nuevo reino, del comunismo venidero. Fundando así una completa filosofía de la historia se hizo posible enmarcar la propia existencia en un amplio contexto histórico, dotándola de un significado y una identidad trascendentes. El marxismo proclamó que al fin la especie humana estaba arribando al término de su larga y dolorosa peregrinación. Pero el marxismo fue más allá, no solo anunció el milenio inminente sino que además formuló una invitación generosa a participar activamente en este momento único, a elevarse desde las miserias cotidianas hasta las altas cumbres desde donde ya se podía otear el futuro luminoso.





El objetivo del presente ensayo es trazar la genealogía de esta cosmovisión milenarista y revolucionaria partiendo del mismo Marx y su entorno intelectual inmediato para, desde allí, volverse hacia la historia cultural de Occidente, rastreando el arsenal de ideas, creencias y mitos que el marxismo terminaría articulando de una manera propia de la época moderna. Una vez realizada esta pesquisa histórica estaremos en condiciones de volver a Marx para discutir la relación existente entre las "premisas metafísicas" de su visión del mundo y sus teorías de la historia y de la economía capitalista. Finalmente, se dirán algunas palabras sobre el destino político del marxismo a la luz de su raigambre milenarista.



La muerte de Dios y los orígenes del marxismo

Desde la perspectiva de nuestros tiempos profanos, puede parecer pertinente preguntarse cómo los hombres han podido creer en todo aquello en que han creído y en que muchos todavía creen, todo aquello que muchos despectivamente consideran hoy como supersticiones, ilusiones o mitos. Los tiempos modernos han sido, al menos así lo hemos imaginado, una época secular y racionalista cuyo espíritu fue captado, quizá mejor que nadie, por Nietzsche en su idea de la muerte de Dios[6]. Sin embargo, si por un momento cambiásemos de perspectiva y nos esforzásemos en mirarnos a nosotros mismos desde un punto de vista más amplio, tal vez llegaríamos a formular la pregunta diametralmente opuesta a la anterior, a saber: ¿cómo puede sobrevivir el hombre moderno sin dioses? Y es justamente esta pregunta la que me parece más significativa y esclarecedora del predicamento de la modernidad. O, para ponerlo en forma más general: ¿cómo satisface una parte importante de la humanidad sus necesidades metafísicas en ausencia de lo divino? Existir sin dioses debería ser considerado como una "proeza" mucho más asombrosa que todos nuestros descubrimientos y avances técnico-científicos. En la realización de esta singular "proeza" coadyuvaron muchas fuerzas y tendencias de pensamiento, entre



[6] Esta idea fue formulada por vez primera en *La gaya ciencia* de 1882: *"Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!"* (¡Dios ha muerto! ¡Dios yace muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!). Tal como Heidegger (1996) lo expone en un ensayo sobre la famosa frase de Nietzsche, esta idea había sido ya enunciada por Hegel en 1802 al decir, en *Fe y saber*, que el "sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto".









ellas, y con un papel muy destacado, el humanismo radical del siglo XIX. Es con la versión alemana del mismo con que este estudio se inicia, ya que es justamente en ese contexto en que surge el marxismo.

Fue el filósofo y crítico de la religión Ludwig Feuerbach, uno de los discípulos de Hegel, quien a comienzos de los años cuarenta del siglo pasado proclamó la bancarrota simultánea de la filosofía especulativa (cuya expresión culminante era el sistema hegeliano) y de la religión. Su libro *La esencia del cristianismo*, de 1841, hizo época, pero también lo hicieron, al menos entre los círculos de la intelectualidad joven alemana en que Marx y Engels se movían, sus críticas a Hegel (Feuerbach, 1976). Tanto sus argumentos como sus conclusiones tuvieron una influencia notable. Para Feuerbach, lo divino —así como su reformulación especulativa en la filosofía de Hegel— es simplemente lo humano proyectado y transformado en imágenes supraterrenales y conceptos metafísicos; por ello, todos los atributos de Dios y lo divino no son más que las cualidades y potencialidades de la especie humana que han adquirido una forma ajena y se han revestido de una aparente independencia. La humanidad sufre, en consecuencia, una alienación secular que le ha impedido realizar sus cualidades como especie en su existencia concreta. “Para enriquecer a Dios, el hombre debe empobrecerse; para que Dios lo sea todo, el hombre debe ser nada”, reza la drástica conclusión de Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (Feuerbach, 1971: 37). La tarea del humanismo revolucionario es, entonces, devolverle al hombre, a través de una crítica despiadada de la religión y la filosofía, su esencia genérica alienada. La muerte de Dios marcaría así la resurrección del hombre y, a través de su propia autoadoración, la humanidad conquistaría todo






aquello que había plasmado en los cielos: "*Homo homini Deus est* [...] el hombre es el Dios del hombre, éste es el momento decisivo que cambia la historia del mundo" (Ibíd.: 251).

Este humanismo radical venía a coronar un largo proceso de crítica y secularización durante el cual se había hecho retroceder la religión de los más diversos campos de la vida social y del conocimiento. La creciente confianza del hombre europeo en sí mismo —producto de siglos de grandes avances técnicos y científicos, de un dominio sin precedentes de las fuerzas de la naturaleza, de su exitosa aventura colonial a escala mundial y de un rápido cambio económico y social— había de esta manera encontrado su forma adecuada de autoconciencia que, en los tiempos venideros, lo impulsaría hacia proyectos y aventuras utópicas cada vez más riesgosas.





Este proceso se había manifestado en Alemania bajo la forma de una profunda transformación filosófica iniciada por Immanuel Kant (1724-1804). La filosofía de Hegel fue el intento último, y además el más consecuente y profundo, de reconciliar lo divino y lo profano, la fe y la razón, lo infinito y lo finito, a Dios y el mundo. Hegel consideró su sistema como la superación al fin lograda de todas las contradicciones y los enigmas que habían aquejado tanto a la filosofía como a la teología. Su sistema pretendió ser la expresión de un nuevo estadio en el desarrollo de la humanidad en el cual, finalmente, la razón —es decir, el *logos* o "Dios"— podría regir al mundo "en forma racional". El precio de esta reconciliación fue la aniquilación de toda distancia y diferencia esencial entre lo divino y lo humano, un monismo en el cual Dios se convertía en las leyes de la lógica y se revelaba bajo una forma pasiva en la naturaleza y como su realización positiva y autoconsciente en la historia humana.



Spinoza había dado el primer paso en esta dirección panteísta al definir a Dios como sustancia. Hegel lo completó considerándolo simultáneamente, bajo la forma de la razón, como sustancia y sujeto, como esencia omniabarcante y activa de la realidad. Con Hegel desaparece aquel Dios que habitaba en un más allá inalcanzable e incomprensible. Su conclusión es que fuera del mundo, y sobre todo de la humanidad, Dios no es nada o, lo que es lo mismo, es una pura abstracción. Dios existe a través del hombre, en la historia de este alcanza sus objetivos y su perfección, y en la filosofía del propio Hegel logra su consideración sistemática y autorreflexiva. A partir de estas premisas no es difícil entender el surgimiento de un ateísmo declarado y militante, como el de un Feuerbach y de muchos otros de los discípulos y seguidores de Hegel.

El imponente sistema de Hegel conocería, empero, solo un corto momento de suerte. Pronto caería desgarrado por las luchas intestinas de la escuela hegeliana y sufriría un demoledor embate sobre dos de sus afirmaciones centrales: la de la reconciliación entre la razón y la realidad y la de la reconciliación entre lo divino y lo humano. En torno a estos dos puntos se desarrollaría una interpretación radical que, manifestándose aún en el terreno hegeliano, arrasaría con las conclusiones fundamentales del filósofo. El tiempo de los jóvenes hegelianos o de la izquierda hegeliana había llegado con figuras tan destacadas como Strauss, Bauer, Ruge, Feuerbach, Vischer, Bakunin, Stirner, Cieszkowski, Hess, Marx y Engels[7], entre otros.

---

[7] Para análisis más pormenorizados sobre los jóvenes hegelianos, véanse Brazill (1970), Cesa (1972), Cornu (1934), Hook (1966), Kolakowski (1980), McLelland (1973) y Rojas (2012).



David Strauss, con su famosa obra de 1835 titulada *Vida de Jesús*; Bruno Bauer que, con *La religión del Viejo Testamento,* de 1838, abandonó la línea ortodoxa, y, sobre todo, el ya citado Ludwig Feuerbach, atacaron duramente el aspecto religioso del sistema hegeliano, considerándolo como una reminiscencia de tiempos ya superados por el avance del progreso y la razón. Por su parte, August von Cieszkowski, Arnold Ruge, Moses Hess, Mikhail Bakunin, Friedrich Engels y Karl Marx lanzaron una crítica cada vez más implacable sobre la idea de Hegel de una reconciliación entre razón y realidad. Esta crítica no se dirigía, sin embargo, contra la idea central misma de toda la filosofía de la historia de Hegel, a saber, su concepción de la historia como un proceso progresivo dotado de sentido y orientado hacia la realización plena de la razón. La crítica se dirigía contra el postulado de Hegel de que este fin, en lo esencial, ya se hubiese alcanzado bajo la forma del Estado prusiano de su tiempo. Para ellos, esa meta estaba aún por alcanzarse y, consecuentemente, orientaron sus miradas hacia el futuro. De esta manera surgió, del seno de la filosofía conservadora y antiutópica de Hegel, un nuevo utopismo de una radicalidad extraordinaria. Su mayor representante sería, como se sabe, Karl Marx.







La sombra de Hegel

La filosofía de la historia de Marx es una continuación radical de los enfoques de Hegel y Feuerbach[8]. Se trata de una visión profundamente secularizada de la historia en la cual lo divino desaparece completamente, pero en donde —y aquí reside uno de sus rasgos más singulares e importantes— el proceso histórico sigue siendo comprendido de una manera que estructuralmente y en cuanto a su mensaje esencial retoma tanto la dialéctica de Hegel como la matriz histórica cristiana compuesta por el paraíso originario, la caída y la futura redención. La historia es, para Marx, en lo fundamental, una realización progresiva y dialéctica de las potencialidades de la humanidad, una larga preparación de una época venidera de perfección, armonía y reconciliación. Se trata, en suma, de la versión terrenalizada de la idea de la salvación, del paso a "otro mundo" donde al fin la humanidad se ve liberada de todo aquello que ha marcado negativamente su existencia.

Para Marx, sin embargo, no es la razón ni Dios lo que actúa como la fuerza motora de la marcha de la historia. Marx pone, a tono con el creciente optimismo tecnológico e industrial de su época, las fuerzas productivas de la humanidad en primer plano. Es el desarrollo de estas que ahora pasa a ser concebido como el núcleo secreto de la historia, como

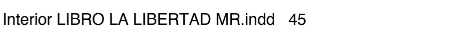
[8] El tema está ampliamente desarrollado en Rojas (2012). Para el estudio de Hegel he encontrado gran ayuda en las siguientes obras: Asveld (1953), Colletti (1976 y 1980), Croce (1948), Dilthey (1978), Elster (1969), Feuerbach (1976), Gregoire (1958), Heidegren (1984), Hyppolite (1946 y 1955), Kojeve (1947), Lukács (1976), Marcuse (1973), Popper (1981) y Taylor (1975 y 1979). Las lecturas más significativas han sido las de Croce, Dilthey y Gregoire.





aquel factor que, a fin de cuentas, explica los avances y las conmociones sociales, políticas o ideológicas que forman la superficie más visible y evidente del movimiento histórico. En Hegel, las diferentes formaciones sociales de importancia "histórico-universal" correspondían a las diversas fases de desarrollo del Espíritu, que no es otra cosa que la razón o el logos actuando en la historia. En Marx, esas formaciones sociales, que él llamará "modos de producción", corresponden al grado alcanzado de expansión de las fuerzas productivas materiales, apareciendo formas sociales nuevas y superiores cuando así lo exige el incremento de esas capacidades productivas. Se trata, por lo tanto, del mismo tipo de dialéctica que Hegel le había atribuido al Espíritu pero en esta, la marcha de la lógica es reemplazada por la de la tecnología. Lo esencial en todo caso es que tanto para Marx como para Hegel el proceso histórico tiene un sentido que trasciende sus episodios concretos, una lógica general que conduce, independientemente de la conciencia que los hombres tengan de ello, a un estadio de plenitud, concebido bajo la forma de "Estado racional" por Hegel y como comunismo por Marx. En el fondo de ambas visiones no es difícil reconocer el eco de la poderosa idea cristiana de la Providencia: esa fuerza rectora de los avatares de la vida humana que, aunque los hombres no la comprendan, va encaminando a la humanidad hacia el fin de la historia, que no es otro que la reconciliación del hombre con su Creador.

La dialéctica de Marx, al igual que toda dialéctica historicista, enmarca la historia en un gran proceso triádico, es decir, compuesto de tres grandes momentos. La progresión del género humano comienza para él con el comunismo primitivo o *Urkommunismus*, un estadio de armonía simple, que es la





versión marxista del mito tan difundido de una Edad de Oro perdida[9]. Este estado de prístina armonía fue inevitablemente superado en función de las necesidades mismas del desarrollo de las potencialidades humanas. En su lugar surgió un largo y penoso período caracterizado por la explotación, la lucha, la alienación y la división de la sociedad en clases antagónicas. Se trata del momento negativo de la tríada dialéctica que, como tal, es al mismo tiempo el momento del desarrollo más intenso en el cual el dolor, la opresión, la miseria y las guerras se revelan como los agentes indispensables de un progreso que Marx mismo, en un famoso artículo sobre la dominación británica en la India, describe como "ese horrible ídolo pagano que solo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado" (Marx y Engels, I, 1955:337). Este período dramático, este enorme sacrificio de generaciones y generaciones es, sin embargo, la preparación de la futura felicidad, del tercer estadio de la evolución humana. El capitalismo o "período burgués" juega en esta evolución un papel notable, mostrándose como la culminación del desarrollo bajo su forma contradictoria y la antesala del nuevo paraíso terrenal. Así, como Marx lo dice en el artículo recién citado, "el período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo" (Ibíd.), el capitalismo lleva a un extremo la explotación y la polarización social pero al mismo tiempo desarrolla las fuerzas productivas de la humanidad más que ningún otro sistema. Justamente por ello es que Marx y Engels afirman en el

[9] Como se sabe, hay muchas versiones de esta Edad de Oro, desde el Jardín del Edén bíblico hasta la famosa Edad Áurea de las *Metamorfosis* de Ovidio, cuya descripción sigue siendo el arquetipo poético insuperado de la Edad de Oro.



Manifiesto que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”.

Este tipo de esquema histórico había encontrado su expresión dialéctica más brillante en la *Fenomenología del espíritu de Hegel* de 1807 (Hegel, 1971), cuya influencia es directa sobre la primera formulación de la filosofía de la historia de Marx en los así llamados *Manuscritos de París* de 1844. En esta obra, Hegel presenta la historia de Europa como un proceso triádico cuyo punto de partida se encuentra en la *polis* de la antigua Grecia, considerada como la feliz unidad originaria, el momento de la armonía inicial e inmediata entre el todo y las partes o, para decirlo de otra manera, entre la ciudad y los ciudadanos. Pero este estado de unidad inmediata o armonía simple, pese a toda su belleza ética, no podía perdurar ya que se basaba en la falta de desarrollo del Espíritu. El Espíritu —o la razón actuante en la historia— debía adentrarse en sí mismo, dividirse y diferenciarse, entrar “en lucha consigo mismo”, desgarrarse para crecer y manifestar todas sus potencialidades. Para ello debía surgir una individualidad opuesta al todo, y la sociedad debía escindirse en individuos, familias, grupos o clases contrapuestas y caer presa tanto de conflictos internos como externos. Este es el segundo gran momento de la evolución dialéctica, el momento decisivo de la negación, de la lucha y del desgarramiento, pero también de la profundización en el contenido del Espíritu. Este momento va desde la disolución de la *polis* griega hasta la Revolución Francesa, que es su último acto, una especie de apoteosis del desarrollo dividido. Ahora bien, todo este trabajo consigo mismo conduce al Espíritu a su tercera fase, el momento de su reconciliación definitiva bajo la figura del Estado racional (prusiano). Es el fin de la historia y la







reunificación de las partes con el todo ahora enriquecido y diferenciado. Este es el nuevo amanecer que Hegel creía estar presenciando y que encontraba su horizonte en la Europa posrevolucionaria y su sol en la nueva filosofía alemana de la que Hegel mismo era el más alto exponente.

De esta manera, Hegel había refundido y transformado en proceso histórico dos de las ideas más potentes de la tradición cultural occidental: la idea aristotélica de una *fisis* o "programa" inmanente de desarrollo de las cosas y la idea judía de la historia como progresión necesaria hacia una meta predeterminada, la cual, en su vertiente mesiánica, era interpretada como una nueva Edad de Oro terrenal, es decir, la Nueva Jerusalén y la redención futura de Israel. Esta fue la herencia que Hegel le legó a Marx, la materia prima con la cual se forjaría la más poderosa utopía de la modernidad. Es hacia los componentes de esta herencia que ahora vamos a desplazar el foco analítico de nuestro estudio para así poder entender a cabalidad la raigambre y la fuerza de las metáforas, símbolos e ideas que Marx transformaría en armas de la venidera revolución comunista.

La idea del desarrollo y el comienzo de la historia

La visión marxista del mundo, como ya se ha dicho, hunde sus raíces en un pasado lejano, retrabajando y dando nueva forma a ideas, metáforas y símbolos que han constituido elementos centrales de nuestra tradición cultural. Decir esto no tiene por objetivo disminuir la originalidad de la síntesis marxista sino tan solo situarla adecuadamente, relacionándola con sus condiciones culturales de existencia y, especialmente, destacando el grado de continuidad que existe entre



la misma y las grandes cuestiones filosóficas y metafísicas de la cultura europea.

El horizonte intelectual de Marx descansa sólidamente tanto sobre tradiciones griegas y judías, así como sobre la síntesis que de ellas efectuase el cristianismo. La metafísica de Marx, tal como la de Hegel, está decisivamente dominada por la idea aristotélica de la *fisis*, es decir, por la concepción de una naturaleza de las cosas, una esencia que se despliega y que contiene en sí tanto la necesidad como las leyes básicas del desarrollo. Se trata de la idea de una potencialidad (*potentia*) que a través de su propio proceso natural de desarrollo (*fisis*) llega a hacerse realidad o actualidad (*actus*). De esta manera se alcanza la *entelequia* o fin del desarrollo[10]. Cornelius Castoriadis ha sintetizado esta idea aristotélica o clásica del desarrollo de la siguiente manera:

> "En una palabra: el desarrollo es el proceso de la realización de lo virtual, el paso de la *dynamis* a la *energeia*, de la *potentia* al *actus*. Esto implica, evidentemente, que hay una *energeia* o un *actus* que pueden ser determinados, definidos, fijados; que hay una norma perteneciente a la esencia de lo que se desarrolla; o como habría dicho Aristóteles, que esta esencia es el devenir conforme a una norma definida por una forma final: la entelequia. En este sentido, el desarrollo implica la definición de una madurez, y luego el de una norma natural: el desarrollo no es más que otro nombre de la *fisis* aristotélica, pues, en efecto, la naturaleza contiene sus

[10] La exposición clásica está en la *Metafísica* de Aristóteles (1980).



> propias normas como fines hacia los cuales los seres se desarrollan y que alcanzan efectivamente" (Castoriadis, 1980: 191).

Esta noción del desarrollo, la de un *logos* que se realiza buscando un fin inherente a sí mismo, es el eje de toda la filosofía de Hegel. La filosofía de la historia de Marx, por su parte, retoma esta misma idea describiendo la evolución de la humanidad como un largo proceso a través del cual la *potentia* productiva del hombre se realiza o hace *actus*. Se trata de una dilatada *fisis* que, con su necesidad —las leyes de la historia— y sus etapas —los "modos de producción"— forma el esqueleto esencial de un proceso histórico cuyo fin no es otro que el alcanzar un estado ideal: la *entelequia* comunista.

Este concepto griego del desarrollo se originó a partir de la observación de los procesos de la vida orgánica más visibles para el hombre. Es la semilla que en sí contiene como potencialidad y fin el frondoso árbol y sus frutos o, como lo expresase Séneca, el embrión en el cual, antes del nacimiento mismo del niño, ya se incluyen los principios "de la barba y de los cabellos grises". Esta idea fue extendida, al parecer por Heráclito, desde el mundo orgánico a la vida en general, tanto al cosmos como a los acontecimientos sociales e históricos, dando origen así a una serie monumental de equívocos que aún hoy en día nos penan[11].

La noción clásica del desarrollo incluía también, tal como lo dictaba su origen en la observación de los procesos orgánicos, la concepción de la necesaria decadencia de las cosas

[11] Un buen análisis del tema se encuentra en Nisbet (1969).



así como de la eterna repetición del ciclo vital. El desarrollo tiene un límite, que, al ser alcanzado, da paso al momento de "crisis" o reversión del desarrollo que implica el recomenzar del ciclo de la vida. Una nueva semilla dará origen a un nuevo árbol, el hombre maduro irá hacia su muerte viendo en sus hijos la continuación del ciclo vital y las sociedades, incluso las más excelsas, envejecerán y serán desplazadas por nuevos Estados. Escipión llora, según el relato clásico, ante aquella Cartago que él mismo ha condenado a la destrucción porque sabe que ante sí está viendo el destino inevitable de su propia patria... Roma. Nada escapa a la rueda del destino que gira eternamente sobre su eje inmóvil.

Es justamente en este punto donde se operará una verdadera revolución en el pensamiento histórico a partir de la influencia de la concepción judía que entiende la historia como plena de sentido, única e irrepetible, con un comienzo y un fin definitivos. Por medio de la síntesis cristiana se conjugarán las ideas griegas con las judías conduciendo, con el tiempo, a la formulación de la idea del progreso como esencia de la marcha de la historia. La enorme significación de la aportación judía para nuestro tema hace pertinente que nos detengamos un poco en ella.

La concepción judía de la historia es no solo inseparable sino una consecuencia lógica del monoteísmo desarrollado por los judíos en cuyo núcleo está, además, la concepción del pueblo elegido por el Dios único para llevar a cabo una misión única en el plan de redención de la humanidad. Es ello lo que vincula la historia humana con la divinidad, dándole sentido y finalidad a la vez que dota a la vida humana, por medio del pueblo de Israel, de un sentido moral directamente dado por su alianza con Jehová. Esta concepción se desarro-







lló bajo la influencia de y en conflicto con la cultura egipcia durante el largo período de permanencia del pueblo judío en Egipto. Con Moisés se cierra este ciclo y el monoteísmo judío aparece con toda su fuerza. Como lo dice Paul Johnson en su *Historia de los judíos*:

> "El descubrimiento del monoteísmo, y no solo del monoteísmo, sino de un Dios único y omnipotente, movido por principios éticos y dedicado metódicamente a imponerlos a los seres humanos, es uno de los momentos cruciales y determinantes de la historia, cuya grandeza se entiende si consideramos la concepción del mundo egipcio rechazada por los israelitas. Los egipcios eran sumamente hábiles con las manos, y poseían un gusto visual impecable, pero sus conceptos intelectuales resultaban extremadamente arcaicos. Les parecía difícil o imposible aprehender conceptos generales, tenían escaso sentido del tiempo acumulativo, contrapuesto al repetitivo, y por lo tanto no poseían una verdadera noción de la historia. El concepto del progreso lineal les resultaba incomprensible" (Johnson, 2006: 54).

Esta concepción de la historia está profundamente relacionada con la creencia en un gran final de la misma, un *eschaton* y la renovación consiguiente del mundo en la cual la figura del Mesías juega un rol central. Esta creencia logra su expresión más dramática y característica en los diversos apocalipsis judíos, que son los antecedentes directos del famoso *Apocalipsis* que cierra la Biblia. El *Libro de Daniel* es uno de los textos más significativos al respecto, que muestra, bajo una descripción llena de elementos mitológicos orien-







tales, una clara concepción unitaria de la historia universal. Como bien lo destaca Mircea Eliade en el segundo tomo de su *Historia de la ideas religiosas*: "Daniel y los apocalipsis judíos presentan un elemento que es desconocido en otras tradiciones: los hechos que forman la historia universal no reflejan ya el ritmo eterno del ciclo cósmico y no dependen ya de las estrellas; *se desarrollan de acuerdo al plan de Dios*" (Eliade, 1982: 266).

En el mundo egipcio, tal como en el mesopotámico, indostaní o griego, no solo no existen ideas semejantes sino que no se hace ninguna diferencia radical entre el mundo de la naturaleza y el del ser humano. Como ya se vio, la idea de la *fisis* en la historia es una proyección de la vida orgánica a la social y se basa en una concepción cuyo núcleo es la unidad ontológica, es decir esencial, del cosmos. La concepción judía rompe de manera tajante esta unidad y abre con ello la posibilidad de pensar la historia como historia, es decir, como un proceso único que trata de un ser único, el ser humano. Es por ello que los judíos pueden independizar la historia humana del carácter cíclico de la historia natural. La línea puede así reemplazar al círculo y la progresión a la repetición.

El cristianismo va a fundir esta tradición con las concepciones helenísticas imperantes en el mundo mediterráneo de los primeros siglos de nuestra era. El judeocristianismo no podía transformarse en cristianismo sin dejar de ser una religión judía para pasar a pensarse como una religión universal, frente a la cual, para decirlo con San Pablo, no hay judíos ni gentiles. La tarea era monumental, ya que se trataba de conjugar dos tradiciones de pensamiento muy distintas en todo sentido: la judía, profundamente voluntarista, y la griega, de raigambre racionalista. San Pablo lo advirtió con







toda claridad y lo resumió en una notable frase de su primera *Epístola a los corintios* (1: 22): "Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría".

El elemento griego de la síntesis cristiana aparece ya con plena fuerza a partir del Evangelio del Apóstol Juan. Recuérdese el comienzo extraordinariamente griego de su Evangelio: "En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios, y el *Logos* era Dios. —Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto existe". En esta cita se ha reemplazado la expresión "la Palabra" o "el Verbo", que es la forma que se usa en español, por la expresión original del evangelio que es justamente *Logos* ("λόγος"), es decir, la palabra, pero también la razón o la inteligencia. Este es el primer intento no ambiguo dentro del naciente pensamiento cristiano de transformar el "Dios-Voluntad" de la tradición judía en un "Dios-Logos" de raigambre griega y cuyo contenido no es otro que la razón[12].

El gran trabajo intelectual de la cristiandad temprana consistió en conciliar a Atenas con Jerusalén, para decirlo de una manera metafórica. Esta conciliación encontró su figura más destacada en San Agustín (354-430), obispo de Hipona en el norte de África. Según Robert Nisbet (1980:76), es San

[12] En su notable alocución en Ratisbona, de septiembre de 2006, Benedicto XVI usa este concepto y actualiza esta problemática de una manera altamente sugestiva: "Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos en un voluntarismo puro e impenetrable, sino que el Dios verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el '*logos*' y como '*logos*' ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor 'sobrepasa' el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (Ef. 3,19); sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón, como añade San Pablo es 'lógico' (Rm. 12, 1)." Ver Benedicto XVI (2006).



Agustín quien consecuentemente eleva la *fisis* aristotélica a una "*fisis* divina", donde tanto el mundo como el hombre encuentran su lugar necesario y en la cual la intervención divina es, esencialmente, despojada del voluntarismo hebreo. Se trata, tal como San Agustín mismo lo expresa, de entender "la dificilísima cuestión de la eternidad de un Dios creando cosas nuevas sin voluntad nueva" (San Agustín, 1959: 229). Esta cuestión se resuelve a través de la noción de una naturaleza o sustancia divina en la cual se contienen, desde toda la eternidad, aquellos hechos que posteriormente se manifestarán ante los ojos humanos como una creación; estos hechos se producen, por lo tanto, "sin el más mínimo cambio de decisión o voluntad" (Ibíd.: 199). Se trata, con otras palabras, de una voluntad no voluntarista, cuyo antecedente filosófico no es otro que la *potentia* de Aristóteles y la idea clásica del *logos*.




Toda la importancia de San Agustín para la formación del pensamiento histórico occidental ha sido puesta de relieve por Nisbet en su *Historia de la idea del progreso* de una manera que destaca aquellos arquetipos de pensamiento que veremos renacer, una y otra vez, bajo las formas y con los propósitos más diversos hasta llegar a las versiones de un Hegel y, finalmente, de un Marx y de sus discípulos:

> "Con Agustín, especialmente en su *Ciudad de Dios*, todos los elementos vitales y esenciales de la idea occidental del progreso están presentes: la humanidad o la raza humana; el avance acumulativo y progresivo de la humanidad a través del tiempo, en un sentido tanto material como espiritual; un marco temporal único dentro del cual se enmarcan todas las civilizaciones, culturas y pueblos que han existido y que ahora existen; la idea



> del tiempo como un flujo unilineal; la concepción de estadios y épocas o de niveles de desarrollo cultural, cada uno de los cuales está reflejado en una o en un grupo de civilizaciones históricas; la creencia en el carácter necesario de la historia y en la inevitabilidad de un fin o meta futura; la idea del conflicto entre ciudades, naciones y clases como el motor del que surge el proceso histórico; y, finalmente, la imagen irresistible de un futuro que ya Agustín describió en aquellos términos psicológicos, culturales y económicos que serán esenciales en casi todas las utopías de los siglos posteriores: abundancia, seguridad, equidad y tranquilidad. ¡Y justicia!" (Nisbet, 1980: 76).

San Agustín deja así una herencia sin duda "imponente y decisiva para el desarrollo del pensamiento político occidental y para la teología cristiana de la historia", como Benedicto XVI lo dijo hace no mucho[13], pero no hay por ello que perder de vista que su síntesis está no solo lejos de aquella idea del progreso que será tan decisiva en la modernidad sino que es su opuesto cabal. Su tiempo fue un tiempo apocalíptico y la *Ciudad de Dios* (escrita entre 413 y 426) es una gran respuesta a la ansiedad y tremenda perplejidad que la caída de Roma en 410 provocó en todo aquel mundo romano del cual San Agustín era una parte integrante y un representante excelso. Roma, que a sí misma se veía como "la ciudad eterna", no lo era, y para explicarlo San Agustín elabora su teoría de las

[13] Palabras de la Audiencia General del 20 de febrero de 2008. Ver Benedicto XVI (2008).



dos ciudades, la mundana, *civitas terrena*, y la de Dios, *civitas Dei*: una perecedera y la otra eterna; una cuyo destino era parte del ciclo de auges y caídas propios de todo lo humano y la otra, marcada por su historia progresiva, coherente y lineal, que la lleva a ese fin apoteósico de los tiempos establecido desde siempre en el *logos* divino; una, frente a la cual no se puede ser sino pesimista; la otra, iluminada por el optimismo de la promesa de una salvación dada por la gracia divina.

Este dualismo hacía posible ser, simultáneamente, optimista y pesimista; afirmar la existencia de una historia cíclica y al mismo tiempo negarla, postulando la existencia de una historia lineal y progresiva; descartar la posibilidad de la realización del reino celestial en la Tierra y a su vez rescatar su realidad constante, latente ya en la *civitas Dei* y plenamente realizada en el futuro Reino de Dios. Este complejo de ideas tan genialmente articulado será destruido, muchos siglos después, bajo el impacto de las ideas características de la modernidad. El dualismo agustiniano será liquidado en favor de un monismo entusiasta que eliminaba progresivamente el más allá para terrenalizar radicalmente la promesa de redención. Los límites de lo humano serían así desbordados y se terminaría divinizando al hombre. El hombre se hizo de esta manera el Dios del hombre, para decirlo a la manera de Feuerbach, y se lanzó a la tarea de recrearse a sí mismo.

A partir del siglo XVII, la *fisis* de la historia se desprendería cada vez más de su carácter trascendente y su fin se haría mundano. La Providencia sería reemplazada por diversas fuerzas inmanentes en el hombre y en su historia. El progreso será visto como una acumulación de conocimientos, virtudes o fuerzas productivas que paulatinamente van acercando al hombre a un estado de armonía y perfección.





Será un cambio de enorme importancia, pero será un cambio dentro de una continuidad evidente con esa herencia de metáforas, imágenes e ideas que venía marcando la historia europea desde al menos el surgimiento del cristianismo. Las respuestas cambian pero las preguntas son las de siempre. Es por ello que se puede postular que la profecía de Marx acerca del advenimiento necesario de un "Reino de Dios, sin Dios y sobre la Tierra", para usar las acertadas palabras de Karl Löwith (1949:42), no es más que la culminación de toda esta tradición de pensamiento.

Paraíso y milenio

Para alcanzar un bosquejo aunque sea rudimentariamente satisfactorio de los antecedentes culturales del marxismo, es preciso completar la exposición precedente con algunas notas referentes a las tradiciones mesiánicas occidentales, es decir, acerca de las diversas doctrinas inspiradas en la creencia en un estado paradisíaco venidero en la Tierra que se realizará con la instauración de aquel reino milenario al que dará origen la Segunda Venida de Cristo o *parousia*, que es el término griego usado en el Nuevo Testamento para designar este retorno redentor.

Como hemos visto, esta expectativa mesiánica será relanzada por el marxismo con una fuerza extraordinaria y devastadora. Su contexto será el mismo que originó esta idea en la tradición judeocristiana, es decir, la noción de una evolución humana dividida en tres grandes períodos. En esta visión, tal como en la marxista, la verdadera historia es aquel largo período intermedio que va desde la caída en el pecado hasta la redención final. La historia es, por ello, un largo y do-



loroso camino hacia la salvación o la recuperación del estado de gracia. La existencia terrenal del hombre es así entendida esencialmente como un "exilio" o una "peregrinación", como gustaba decir San Agustín de una manera muy inspirada por los neoplatónicos y su visión de los hombres como "almas caídas" en la materia.

El cristianismo muestra, sin embargo, una ambigüedad fundamental respecto de la *parousia* y el advenimiento del reino mesiánico. En el Antiguo Testamento está bien representada la visión, propia del judaísmo, del Mesías como un rey vengador perteneciente a la Casa de David que, con su venida, creará la Nueva Jerusalén restaurando así la gloria del templo y el poder de Israel. Esta concepción está también presente en el Nuevo Testamento bajo una forma modificada pero muy clara, que eleva incluso este hecho a la antesala del fin del mundo y lo hace parte esencial de la historia de Cristo. Su expresión más consumada es, como se sabe, la *Revelación* o *Apocalipsis* atribuido a San Juan. Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento abre una interpretación completamente diferente del mesianismo, mucho más acorde al sentido profundo del mensaje de Cristo. No se trata en este caso de un Mesías guerrero y liberador en el sentido de la tradición judía sino de un liberador espiritual que, a partir de su venida, de hecho, ha iniciado el milenio abriéndoles a los hombres un camino personal de redención que no debe esperar el fin de los tiempos. Esta visión puede ser resumida con ayuda de la respuesta de Jesús, según el Evangelio del Apóstol Lucas (17: 20-21), a la pregunta de los fariseos: "¿Cuándo llegará el Reino de Dios?". Su respuesta fue: "El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: 'Vedlo aquí o allá', porque el Reino de Dios ya está entre vosotros".








Esta es la interpretación "mesiánica" que terminará predominando en el cristianismo, especialmente cuando el correr del tiempo ponga cada vez más en cuestión la realización de la *parousia* tal como la imaginaban las comunidades cristianas de los dos primeros siglos de nuestra era, aquellas comunidades en las que, para decirlo con las palabras de Paul Johnson en su *Historia del cristianismo*, "todos esperaban una pronta *parousia*" (Johnson, 2007: 69). Ahora bien, esta reinterpretación del mesianismo nunca dejó de ser cuestionada y muchos cristianos siguieron leyendo el *Apocalipsis* como un relato literal del fin de los tiempos y la anunciación del milenio venidero. Esta interpretación literal del texto bíblico fue central para las futuras corrientes cristianas heterodoxas que, actuando como la vanguardia de la gran lucha contra el mal, reiteradamente se lanzaron a la lucha contra el orden social existente. Pero no solo ellas se sintieron atraídas por las imágenes de aquel relato sobrecogedor sino que su influencia nunca cesó plenamente de hacerse sentir dentro de la Iglesia misma. Las palabras del *Apocalipsis* volvieron a resonar reiteradas veces con toda fuerza en el seno de la cristiandad establecida, especialmente cuando tiempos aciagos hacían más creíble el escenario apocalíptico. Y no solo eso, muchas figuras señeras de la modernidad volverán sus miradas hacia las palabras cautivadoras del *Apocalipsis* que, de esta manera, encontrarán incluso sus intérpretes ateos.

En un trabajo como este, es de rigor citar algunos párrafos de este texto bíblico que, proclamando la gran confrontación con Satanás y la instauración de un Reino de Cristo sobre la Tierra que durará mil años, sentará las bases de todo el milenarismo venidero. Se trata en particular de los versículos 1 a 4 del apartado 20 del *Apocalipsis*:



> “Luego vi a un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la Serpiente antigua —que es el Diablo y Satanás— y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Luego vi unos tronos, y los que se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años”.




La tradición milenarista cristiana es una de las más fascinantes y persistentes de nuestra historia, recorriéndola algunas veces como un río subterráneo y otras como un torrente impetuoso que ha dado origen a múltiples movimientos encaminados a llevar a cabo una reforma radical del estado de cosas imperante. Los primeros cristianos vivieron, como ya se indicó, intensamente dominados por la supuesta inmediatez de la Segunda Venida y la inauguración del milenio. Los primeros Padres de la Iglesia describieron, de diversas maneras, el milenio, manteniendo así viva una tensión escatológica que convertía a aquella comunidad en una verdadera Comunidad de los Últimos Días. Con el paso del tiempo surgió, sin embargo, la necesidad de una adecuación al mundo y de fundar una organización apta para una larga espera. Ya durante el siglo tercero estalló una agitada controversia sobre el milenio que llevó a sus detractores incluso a negar la autenticidad del texto atribuido a San Juan.



San Agustín, que en cierto momento compartió el sueño milenarista, va a ser, como en tantos otros temas, decisivo en la consolidación de una interpretación "no mesiánica del mesianismo", una interpretación que buscaba desarmar aquella carga explosiva que a través del *Apocalipsis* había pasado del mesianismo judío al cristianismo naciente. Como bien lo dice Johnson en la obra ya citada:

> "En los primeros tiempos, el milenarismo había sido prácticamente la teoría política oficial de la Iglesia. Pero el momento escatológico había retrocedido y cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio el milenarismo fue mirado con malos ojos. Agustín, el ideólogo de la Iglesia oficial, en su *Ciudad de Dios* presentó la Revelación como una mera alegoría espiritual; el milenio ya había comenzado con Cristo y se había realizado en la forma de la propia Iglesia" (Johnson, 2007: 346).

De esta manera surgió una ortodoxia que espiritualizaba y hacía contemporáneo el milenio quitándole de esta forma tanto su carga escatológica como su carácter subversivo. La Comunidad de los Últimos Días se había transformado así en una institución que participaba de la vida terrenal e incluso del gobierno del mundo. Gran parte de la tensión escatológica inicial fue trasladada al interior mismo de la Iglesia y del cristianismo dando origen a aquellas expresiones de misticismo y a las tendencias a renunciar o repudiar la vida mundana que encuentran su manifestación más patente en el ascetismo riguroso del movimiento monacal, que de forma tan inesperada y tan fuerte hace su primera



irrupción entre los cristianos del norte de África durante el siglo III, es decir, coincidiendo con el repliegue de la fe en la *parousia* inminente.

La idea milenarista pasó así a formar parte del arsenal sumergido del imaginario colectivo cristiano. Su fuerza, sin embargo, no estaba ni de cerca agotada y se dejó nuevamente sentir, con un ímpetu cada vez mayor, a partir del siglo XII para pronto extenderse por toda Europa a través de incontables sectas militantes, entre las cuales las huestes de Dolcino en Italia, los taboritas bohemios y los campesinos revolucionarios de Thomas Müntzer así como los anabaptistas de Münster en Alemania se destacan por su radicalidad y por los horrendos baños de sangre con que se cerraron aquellos episodios[14]. Las razones de este renacimiento del milenarismo no son evidentes y lo más probable es que exista aquí una fuerte relación con el militantismo belicoso que invade a la cristiandad a partir de la Primera Cruzada, que se desencadena haciéndose eco del famoso sermón de Clermont realizado por el papa Urbano II en 1095. La "guerras santas" de aquella época se dan a su vez en un contexto económico y social cada vez más apremiante, donde el aumento poblacional estaba desbordando las capacidades de la agricultura europea. Había así muchos segmentos poblacionales que no podían acceder a la tierra ni tampoco a posiciones dentro de los estamentos establecidos de la sociedad medieval y entre los cuales tendía a imponerse un estilo de vida itinerante. Fuese como sea, la marea de la fe militante se volcaría hacia el mundo, ya sea para conquistarlo, como en el caso de la Tierra

[14] Para una obra clásica sobre el tema, véase Cohn (1970).







Santa, o para reformarlo de raíz, como en el seno mismo de la antigua cristiandad.

La reforma protestante del siglo XVI vino luego a prestar terreno fértil para una nueva ola de difusión del pensamiento milenarista que tomaría las formas más diversas inspirando desde respetables sociedades científicas en Inglaterra hasta muchos de los emigrantes que partirían para buscar la tierra prometida más allá del Atlántico. Las tradiciones milenaristas conservan su vitalidad hasta bien entrado el siglo XIX, tal como lo demuestran, por ejemplo, el evangelismo inglés y las nuevas corrientes religiosas que surgen en Estados Unidos. Su influencia sobre el naciente pensamiento socialista y comunista es directa, particularmente a través de figuras tan destacadas como Robert Owen en Inglaterra, Félicité de Lamennais en Francia y Wilhelm Weitling en Alemania. La idea misma del progreso, tal como fue formulada dentro del pensamiento moderno, le debe mucho a la vertiente milenarista de pensamiento, tal como Ernest Lee Tuveson (1949) bien lo ha mostrado en su obra *Milenio y utopía*.

Para completar esta breve presentación de la corriente milenarista es pertinente hacer una alusión un poco más detallada a una de las figuras más notables e influyentes de la Edad Media, un anticipador de la futura idea dialéctica del progreso: el célebre monje calabrés Gioacchino da Fiore (aprox. 1130-1202), "de espíritu profético dotado", para usar las palabras que Dante le dedicó en *La divina comedia*[15].

[15] La referencia está en "Paraíso: XII". El estudio clásico de Gioacchino es Reeves (1969). La obra más expresiva de Gioacchino es su *Liber Figurarum* ("Libro de las figuras"), cuyas imágenes dicen más que mil palabras sobre la cosmovisión del abate calabrés. Ver Fiore (1953).





Johnson lo califica, con toda razón, como el más erudito, sistemático y "científico" de todos los creadores medievales de sistemas proféticos. Además, "no era un rebelde, sino un elegante abate calabrés, protegido por tres papas, un hombre cuya conversación complació a Ricardo Corazón de León en su viaje durante la Tercera Cruzada" (Johnson, 2007: 348).

Gioacchino es el creador de una interpretación de la historia que, al igual que la de San Agustín, debe ser considerada como una de las grandes novedades culturales de Occidente y, además, como el restablecimiento sistemático del milenarismo. Tal como Karl Löwith lo dice:

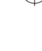
> "Gioacchino abrió la puerta a una revisión fundamental de mil años de historia y de teología cristiana [...] Su creencia en un último progreso providencial hacia la culminación de la historia de salvación dentro de la estructura misma de la historia del mundo es radicalmente nueva en comparación con el diseño de Agustín" (Löwith, 1949: 154).

La esencia de la concepción del monje calabrés reside en su visión de la historia como manifestación progresiva de la Trinidad, es decir, como un proceso dividido en tres grandes fases, a través de las cuales se pasa a niveles más altos de perfección, culminando en un estadio de plenitud y bienaventuranza caracterizado por la libertad, la santidad, la inocencia, el amor y la armonía contemplativa que Gioacchino llamó "*ordo monachorum*". Para él, la humanidad había superado ya la primera fase en esta evolución, la Época del Padre, y se encontraba al final de la segunda fase, la Época del Hijo, cuyo término pronosticaba, apoyándose en el pasaje 12: 6



del *Apocalipsis*, para el año 1260. Gioacchino se consideraba a sí mismo como el anunciador de la tercera y dichosa fase, como el Juan Bautista de la Época del Espíritu Santo. El paso a esta tercera época estaría marcado por hechos de un dramatismo propiamente apocalíptico, como enormes guerras y sufrimientos relacionados con la aparición del muy temido Anticristo, el cual sería finalmente derrotado, el pueblo judío convertido y el milenio abriría así sus ansiadas puertas.

La grandiosa visión histórica de Gioacchino conocería un destino singular. Algunos de sus discípulos radicalizarían su profecía, pasando en muchos casos a la preparación práctica de la *renovatio mundi* anunciada y la creación de esa especie de hombre nuevo medieval que es el "*homo bonus*" de Dolcino, uno de los seguidores más temidos de las profecías gioacchimistas. Otros adoptarían las formas más radicales del movimiento franciscano, en cuyo seno tanto las profecías reales como las atribuidas a Gioacchino tuvieron gran influencia. Ante el clima de cisma generalizado que dominaba a la cristiandad de entonces, la Iglesia respondió, por medio de la Inquisición, con una brutal represión de los disidentes más extremos. Las profecías del abate calabrés pasaron desde entonces a alimentar el submundo de la herejía y de la subversión, inspirando nuevas generaciones de rebeldes durante los siglos venideros. Pero no solo los Dolcino, los Müntzer o los Campanella recibirían inspiración de Gioacchino. A través de la gran influencia de la obra del alemán G. E. Lessing, *Sobre la educación de la especie humana* de 1780, se relanzará, desde el seno mismo de la Ilustración, el esquema triádico de Gioacchino, preanunciando las formulaciones hegelianas y, por su conducto, las marxistas. En Francia, las ideas del abate calabrés serán reivindicadas por los discípulos de Saint



Simon, y Auguste Comte rendirá homenaje a Gioacchino, en quien verá uno de sus predecesores. Así, Gioacchino da Fiore entrará de lleno al panteón de la modernidad y le pondrá su sello a nuestras utopías contemporáneas[16].

El milenarismo filosófico

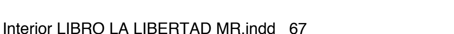
La confluencia de la idea aristotélica del desarrollo con la vertiente milenarista recién estudiada forma el núcleo de la visión histórica de Marx. Para que esta confluencia se hiciese posible, fue necesario aquel notable desarrollo intelectual que va desde los esbozos de filosofía de la historia realizados por Kant hasta la gran síntesis de Hegel[17]. Por ello, para entender ese desarrollo es necesario tomar como punto de partida las ideas de Kant, especialmente tal como se presentan en su escrito más conocido al respecto: *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita* de 1784[18].



La concepción histórica de Kant está plenamente inspirada por las ideas aristotélicas, pero las mismas son transformadas en un historicismo totalmente ajeno al pensamiento griego clásico. Una ley inmanente del progreso, dada por la necesidad de la naturaleza de alcanzar sus fines, rige la historia aparentemente absurda y antojadiza de la especie hu-

[16] Sobre la influencia de Gioacchino, consúltese Löwith (1949), Lubac (1984), Manuel (1965), Potestà (2005) y Stroppa (2004).
[17] La filosofía de la historia es un tema bastante marginal mirando el conjunto de la producción de Kant, pero su influencia no es por ello despreciable.
[18] Este título ha sido traducido al castellano de diversas maneras. Por ejemplo, en la edición castellana que cito (Kant, 2006) se escribe "*clave* cosmopolita" en vez de "propósito" o "intención", que son formas más apropiadas de traducir la palabra alemana *Absicht*.











mana, elevándola sucesivamente "desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad" (Kant 2006: 15). La tarea del filósofo es, justamente, "descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza,* a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza" (Ibíd.: 5).

El hombre comparte, como especie, el destino teleológico o determinado por su fin, el que Aristóteles vio como la ley de desarrollo de todo lo natural:

> "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin [...] En el hombre aquellas disposiciones naturales, que tienden al uso de la razón, deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo" (Ibíd.: 5-6).

Esta es la fuerza que actúa entre bastidores con el fin de desplegar todas las potencialidades humanas, y los individuos o los pueblos no son más que sus instrumentos inconscientes:

> "Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma" (Ibíd.: 4).





Esta idea de una fuerza oculta que actúa como motor e "hilo conductor" de una historia cuyo verdadero sentido no es comprendido por sus protagonistas directos no es sino una "naturalización aristotélica" de la idea de la Providencia y será central tanto en la teoría de la historia de Hegel como en la de Marx. Hegel reemplazará las leyes de la naturaleza de Kant por las de la lógica o la razón y Marx pondrá a las fuerzas productivas en su lugar, pero la estructura mental diseñada por Kant permanecerá intacta. Ahora bien, el parentesco entre estos tres pensadores va mucho más allá de esto. Kant concibe también la historia como un proceso triádico, que va desde la caída, que en su perspectiva es la salida del estado de animalidad, pasando por un largo desarrollo lleno de dolor, conflictos y luchas hasta llegar al fin de la historia, que será un estado de perfección que el mismo Kant define como "quiliasmo", que no es otra cosa que el sinónimo de raíz griega de milenio:

> "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad [...] Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliasmo" (Ibíd.: 17).

Este fin de la historia sería "aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *Estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana" (Ibíd.: 20). En un pasaje de otra obra, Kant se expresa de una forma aún más cargada



de simbolismo milenarista: "Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el Reino de Dios sobre la Tierra" (Ibíd.: XXI).

De lo hasta aquí dicho sería, sin embargo, un serio error sacar la conclusión de que el gran filósofo de Königsberg hubiese sido un pensador milenarista en el verdadero sentido de la palabra. Para ello le faltan muchos de los elementos más esenciales y dinámicos del pensamiento milenarista. El anuncio del milenio es en Kant algo distante, casi teórico y, por ello, nada de excitante para sus contemporáneos. Siempre que proclama su fe en la necesidad de un estado venidero de perfección, o "quiliasmo", agrega frases como la siguiente: "si bien solo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos" (Ibíd.). La adhesión a lo que el mismo Kant en otro escrito caracteriza como la concepción quiliástica de la historia[19] va unida a una sobria y a veces sombría descripción de la situación y posibilidades actuales del hombre y, más importante aun, sobre su naturaleza esencialmente imperfecta, tal como nos lo recuerda su famosa frase sobre el madero torcido del cual está hecho lo humano y de lo cual nada recto puede salir (Ibíd.: 12). El de Kant no es por tanto sino un "utopismo *light*", suave y lejano, una premisa metodológica más que otra cosa, y por ello incapaz de despertar las esperanzas y energías que los verdaderos profetas milenaristas despiertan.

En el mismo sentido faltan en Kant los componentes esenciales de los mitos movilizadores centrales del milenarismo en torno a la Edad de Oro perdida y al paraíso venidero. A la famosa Edad de Oro le dedica todo un ensayo,

[19] Se trata de un texto de 1797 (Ibíd.: 82).



calificándola de un “espectro” que solo sirve para alentar el “vano anhelo” de su restauración[20]. El comienzo de la historia es para Kant algo tan alejado de toda quimera como lo es la pura y bruta animalidad. La verdadera historia —la historia de la lenta y difícil humanización del hombre, es decir, de su autoconstitución en un ser moral y libre— comienza con el primer paso desde esta animalidad hacia la moralidad o, lo que es lo mismo, con la irrupción de la libertad, que saca al hombre de la existencia meramente instintiva propia del estado puro de naturaleza. Pero con la libertad llega no solo el bien sino también el mal[21] y, según la enumeración de Kant, “la discordia”, “la propiedad del suelo”, “la desigualdad entre los hombres”, “el constante peligro de guerra”, “la más abyecta esclavitud” y “los vicios”. Tan desolador es este panorama que Kant, en el mismo ensayo, debe hacer esfuerzos heroicos para combatir aquel “descontento con la Providencia” y la desesperanza a que toda esta evidencia puede llevar (Ibíd.: 70-73). Finalmente está, si bien “en un horizonte muy lejano”, el fin final de la historia y de la naturaleza humana, el estado de perfección o el Reino de Dios sobre la Tierra, pero la descripción de Kant del mismo es un verdadero anticlímax: se trata de la moralidad y la legalidad, del hombre que vive de acuerdo al imperativo categórico y ata definitivamente su animalidad con las cadenas de una conducta moral voluntariamente asumida. Esto está, obviamente, a años luz de los sueños mesiánicos de total libertad, hermandad y comuni-

---

[20] Este ensayo, publicado en enero de 1786, se titula *Probable inicio de la historia humana* (Ibíd.: 57-77).

[21] De allí las palabras de Kant: “la historia de la *libertad* comienza por el mal” (Ibíd.: 66).





dad. Nada hay en Kant que ni se acerque al delirio de los "espíritus libres" del milenarismo medieval o al "hombre nuevo" del comunismo venidero.

Sin embargo, es menester reconocer que con el suave y lejano "milenarismo filosófico" de Kant se había plantado, en el corazón mismo de la Ilustración y del pensamiento filosófico alemán más excelso, la semilla de aquel nuevo milenarismo historicista que florecería plenamente con Marx. Con él, todo lo que era suave y lejano en Kant se endurecería y actualizaría. La sobriedad se transformaría en soberbia y se llegaría a creer que del madero torcido del que está hecho el hombre sí se podía forjar algo absolutamente recto.

Entre Kant y Marx se ubica, como ya lo sabemos, Hegel. Con él la filosofía de la historia de Kant dará un paso decisivo hacia el verdadero milenarismo, al concebir el fin de la historia y el advenimiento del estado de perfección como algo actual y ya esencialmente realizado. Pero esta actualización desarmaba a su vez el componente insurgente de todo milenarismo verdadero. Al postular que el milenio de la razón ya se había realizado, Hegel transforma la expectativa milenarista en su contrario, es decir, en la autocomplacencia de un pensador conservador con los logros de su tiempo. Es justamente en este punto donde Marx y sus jóvenes amigos lanzarán su demoledor ataque que terminará transformando el suave escepticismo utópico de Kant y el conservadurismo milenarista de Hegel en pura dinamita revolucionaria. Así, Aristóteles, los pensadores neoplatónicos, Kant y Hegel, vendrían a darse cita con los grandes profetas mesiánicos de la tradición judeocristiana en las barricadas de aquella insurgencia comunista que pronto haría temblar al mundo.






Marxismo y milenarismo

Para seguir adelante quisiera resumir las cuatro características más destacadas del milenarismo para, a partir de ellas, mirar hacia el marxismo. Esas cuatro características son las siguientes: la inminencia del milenio, el rol protagónico del Mesías, el enfrentamiento apocalíptico y la aspiración colectivista. Son estos los elementos que le dan a la profecía milenarista esa fuerza de atracción que le permite convertirse en un movimiento insurgente de masas. De otra manera sería solamente un alejado consuelo que poca importancia tendría en el aquí y el ahora. Veamos ahora estos componentes con un poco más de detalle haciendo un paralelo con su manifestación en la visión revolucionaria del marxismo.

Lo que más caracteriza al milenarismo —incluyendo aquí tanto la versión marxista y otras secularizadas como sus predecesoras cristianas— no es la pura y simple proclamación del advenimiento de un nuevo paraíso terrenal. Su núcleo, y lo que le da toda su fuerza movilizadora, es la certidumbre acerca de la inminencia de los nuevos tiempos. El profeta milenarista, ya sea bajo una vestimenta religiosa o como filósofo de la historia, se asigna a sí mismo una posición histórica excepcional: él es el mensajero de la nueva era, el anunciador de la buena nueva, el Juan Bautista del reino milenario. Su papel es, por lo tanto, fundamentalmente activo e insurgente; su prédica es un llamado urgente a la transformación del mundo y una condena implacable del estado de cosas imperante. Pero este es un llamado que, al mismo tiempo, se considera libre de todo subjetivismo, libre de todo rasgo antojadizo. No se trata de la voluntad o los meros deseos del profeta o del filósofo sino, muy por el contrario, de la expresión de







hechos necesarios e inevitables. Por su boca habla la Providencia o la Historia, su voz es la voz de la divinidad o de las "leyes de la historia". En este sentido, y si bien el criterio de legitimidad ha cambiado pasando de la religión a la ciencia, no hay diferencia alguna entre los discursos de un Gioacchino, un Condorcet y un Marx.

Otro componente esencial del milenarismo en todas sus versiones es la creencia en algún tipo de Mesías, un salvador, un sujeto dotado de cualidades especiales que se ubica en el centro de la gran transformación y la hace posible. Según la versión marxista, un sujeto colectivo, el proletariado, vendría a desempeñar tan destacada misión[22]. El proletariado es considerado como el representante de los intereses generales de la humanidad, como una clase que por su "posición objetiva" en la estructura de la sociedad capitalista o burguesa no se ve manchada por intereses egoístas y cuya emancipación implicaría automáticamente la emancipación de todas las demás clases y la superación definitiva de lo que Marx llamó la "prehistoria de la humanidad". Esta búsqueda de un sujeto colectivo que pudiese encarnar los intereses genéricos de la especie humana no es, por cierto, algo original ni exclusivo del marxismo. Su antecedente más directo y relevante está en Hegel, quien había esbozado la misma idea, encontrando en la burocracia de su Estado racional aquella bienaventurada clase o estrato ("*Stand*") capaz de representar los intereses generales y la razón.

[22] De hecho será el partido revolucionario que terminará encarnando esta misión como vicario del proletariado.



El mito del proletariado-mesías, piedra angular del marxismo, fue uno de los primeros “descubrimientos” del joven Marx que ya a fines de 1843, a los veinticinco años de edad, había determinado el papel emancipador de aquella clase. Esto se produce antes de que el famoso materialismo histórico hubiese sido concebido y con mucha anticipación a los estudios del capitalismo que llevarían a Marx a escribir *El Capital*. Tampoco tenía Marx —ni nunca lo tuvo, por lo demás— un conocimiento de primera mano de la realidad del proletariado fabril[23]. Su famoso descubrimiento de la clase llamada a liberar a la humanidad y construir el comunismo es así un mero producto especulativo, cuyo fundamento real está en la herencia mesiánica de nuestra cultura estructurada, y esto es verdaderamente lo nuevo de Marx, a partir de las premisas hegelianas con que Marx buscaba interpretar el mundo circundante. Tal como lo indica Leszek Kolakowski: “Hay que hacer notar que la idea de la especial misión del proletariado, como clase que no puede liberarse a sí misma sin liberar con ello a la sociedad, hace su primera aparición en el pensamiento de Marx como una deducción filosófica más que como el producto de la observación” (Kolakowski, 1980: 135). El mito del proletariado-mesías es, en suma, la condensación moderna de siglos de expectativas mesiánicas y milenaristas pasadas por el cedazo de la especulación hegeliana.



Completando estos dos componentes decisivos del milenarismo está el elemento apocalíptico, la visión del derrum-

[23] No se conoce ni una sola visita de Marx a una fábrica. Incluso rechazó las invitaciones de su amigo Engels a hacerlo. La verdad es que nunca se ha escrito tanto sobre algo de lo que en realidad tan poco se sabe como en el caso de Marx y el proletariado fabril.







be violento del orden existente, de una ruptura dramática y depuradora que asemeja, usando las palabras de Hegel, a "la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo" (Hegel, 1971: 12). Este, el momento culminante del "salto cualitativo" a un estadio totalmente nuevo de la humanidad, puede muy bien combinarse con una perspectiva evolucionista donde el gran momento ha sido laboriosamente preparado por aquel famoso e incansable topo de Shakespeare, esa fuerza subterránea que en Hegel se llama la razón y en Marx, las fuerzas productivas; pero que antes era generalmente conocida como la Providencia o, simplemente, la voluntad de Dios.



La visión apocalíptica pasó ya desde el comienzo a ser uno de los rasgos distintivos del marxismo. En *La ideología alemana* (1845-46) se expresa con toda su fuerza la misión depuradora, redentora y decisiva que se encarnará en la revolución comunista venidera que no solo creará un mundo totalmente diferente sino que posibilitará el surgimiento del hombre nuevo, ese hombre total del cual nos habla en esa misma obra, por medio de "una transformación masiva del ser humano" (Marx y Engels, 1970: 80; MEW, III, 1962: 70). El "hombre nuevo" se hace nuevo justamente por medio de la revolución que lo saca, de esta manera milagrosa, de su situación de degradación y explotación extremas. El apocalipsis revolucionario tiene así una doble función: exterminar a los portadores del mal y crear a aquellos hombres que son el puro bien encarnado, una especie de ángeles que poblarán el nuevo mundo y que serán uno con su especie.

Detengámonos, por último, en el cuarto aspecto que caracteriza a los movimientos milenaristas: la aspiración colectivista y su consecuencia práctica, es decir, la abolición de



toda propiedad privada. No estamos aquí frente a una preferencia por un sistema económico determinado sino simplemente ante la condición lógica de un futuro en el cual toda división entre los seres humanos desaparece y una comunidad plena se establece. El colectivismo, extendiéndose incluso a las personas mismas y a las relaciones sexuales, estuvo fuertemente presente en los intentos milenaristas medievales más connotados, como los de Dolcino en Italia, el de los "espíritus libres" o Hermanos del Espíritu Santo extendidos por todo el valle del Rin, los discípulos extremos de Jan Hus o taboritas de Bohemia y los anabaptistas de Münster. Estas tendencias colectivistas proclamaban ser las continuadoras directas de la igualdad natural y la comunidad de bienes de las congregaciones cristianas de los primeros tiempos. Recogían, además, un fuerte eco proveniente de la tradición monástica y ascética que se venía manifestando con gran fuerza dentro de la cristiandad ya desde el siglo III de nuestra era.



En la época moderna la utopía colectivista y la condena a la propiedad privada como causa de la división y, en ciertos casos, decadencia de la humanidad, cobró nuevas fuerzas, tal como se expresa en las ideas de Rousseau, en las utopías de un Moro o de un Campanella, en el jacobinismo comunista de Babeuf y sus amigos y, ya en el siglo XIX, en las corrientes comunistas francesas con su vertiente militante encarnada en Blanqui y aquella pacífica personificada por Cabet. En la zona de habla alemana se destaca, durante la primera mitad del siglo XIX, Weitling, quien es el primer propagandista de masas del credo comunista moderno en esa zona. El evangelio de Weitling —tal como se expresa en obras de gran impacto como *La humanidad como es y como debería ser* de 1839 y *Garantías de la armonía y la libertad* de 1842— estaba fuerte-





mente inspirado tanto por la imagen de la comunidad cristiana originaria como por las tendencias milenaristas medievales, lo que lo lleva a volver a proponer la visión triádica de la historia bajo aquella forma que luego será canonizada por el marxismo, es decir, empezando con el comunismo primitivo, siguiendo con la época de la propiedad privada (que es la denominación de Weitling de lo que Marx llamará sociedades de clase) y culminando con el comunismo venidero. En esta misma tradición, y también dentro del área de habla germana, es menester nombrar al inspirador directo de Marx, Moses Hess, que es el primero de los jóvenes hegelianos que adopta el comunismo fundiendo sus posiciones filosóficas hegelianas con un ardiente mesianismo de raigambre judía.

En relación con el marxismo, es evidentemente plausible atribuir el elemento colectivista a un deseo de negar el capitalismo y el papel único que bajo este sistema adquiere la propiedad privada. Ello puede concederse sin más, así como también un deseo genérico de eliminar las desigualdades económicas o una reacción contra la aparente anarquía de la economía de mercado con sus crisis recurrentes. Sin embargo, conformarse solo con estas explicaciones implicaría dejar de lado lo que en realidad constituye el contenido más profundo de la aspiración colectivista propia del pensamiento milenarista: la búsqueda de la superación de todas las divisiones y la instauración final de la armonía, la unidad de la especie y la pertenencia a una comunidad ilimitada o, en suma, la instauración del Reino de Dios sobre la Tierra.





Toda la tradición dialéctica que Hegel sintetiza había girado justamente en torno a esta problemática: la relación de las partes con el todo, la sustancia común de lo diverso, la marcha hacia la reconciliación universal, hacia la reunificación



del mundo dividido, hacia la superación de las contradicciones, los antagonismos y la alienación que han caracterizado la existencia humana. La utopía marxista, el comunismo venidero, nace ante todo como un intento de darle respuesta a este tipo de preguntas y aspiraciones. Ello es plenamente visible en los textos en que Marx abraza el comunismo por vez primera. Estas son sus célebres palabras en los *Manuscritos de París* de 1844:

> "El comunismo como superación **positiva** de la **propiedad privada** en cuanto **autoextrañamiento** del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia **humana** por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre **social**, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo [...] es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución"[24].

Es evidente que por medio del joven Marx hablan no solo Hegel y Feuerbach sino también Aristóteles y siglos de tradición dialéctico-milenarista. El comunismo es para Marx, ante todo, la solución del "enigma de la historia" en cuanto

[24] Tomado básicamente de la edición preparada por Juan R. Fajardo en MIA (2008). Revisado consultando las traducciones un poco distintas en Marx (1982: 617) y OME 5 (1978: 378), así como el original en MEGA, I: 2 (1982: 389).





reconciliación final "entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie". Este fue el comunismo que Marx abrazó, filosófico y metafísico, mesiánico y milenarista, y armado con esta, su nueva fe, partió luego a la búsqueda de las "pruebas científicas" de su necesaria realización.

Esta es la génesis real del pensamiento de Marx que los marxistas trataron luego de ocultar o negar, intentando hacer creer que la idea del comunismo y de su necesidad era una pura deducción científica de las observaciones de Marx acerca del desarrollo del capitalismo industrial entonces naciente y de su comprensión objetiva de las leyes de la historia. Se trata, como es fácil comprobarlo, de una adulteración de proporciones mayúsculas.




La cronología misma del desarrollo intelectual de Marx lo hace absolutamente evidente. Ya a fines de 1845, a los veintisiete años de edad, Marx había arribado a todos aquellos puntos de vista que a continuación conformarían los fundamentos de lo que para siempre sería la visión marxista del mundo: la idea del comunismo como culminación de la dialéctica histórica; el mito del proletariado-mesías; la concepción de la futura sociedad armónica sin Estado ni clases sociales; la visión del capitalismo como preámbulo y preparación de la futura conmoción revolucionario-apocalíptica; la idea del trabajo, de lo económico, como actividad central de la práctica humana en general y de las fuerzas productivas como motor de la historia. Todo ello surge en el joven Marx mucho antes de sus largos años de estudio en las bibliotecas londinenses y de la redacción de aquel trabajo, *El Capital,* que él consideraba como la fundamentación científica de sus profecías.



Evidentemente no es de la ciencia de donde fluyó aquella visión del mundo que posteriormente sería conocida como marxismo. Su materia prima fundamental fue la especulación hegeliana y siglos de expectativas mesiánicas acerca del advenimiento del milenio en la Tierra.

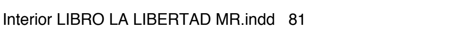
Palabras finales sobre el milenarismo y la política

Para cerrar este trabajo puede ser adecuado volver, aunque sea de manera muy breve, a aquella paradoja que fue el punto de arranque del mismo: la discrepancia tan manifiesta existente entre las intenciones del marxismo y sus resultados.

Escribir sobre el destino político del marxismo militante, es decir, de aquel que se toma en serio su papel mesiánico, es acercarse a un umbral fascinante donde las más altas cumbres y el abismo se encuentran, donde lo sublime y lo degradante se confunden y la extrema bondad se convierte en maldad extrema. La experiencia política del marxismo despierta por ello un sentimiento mezclado de admiración y repugnancia. En ella se han fundido las energías y el espíritu de sacrificio de miles y miles de luchadores inspirados en las mejores intenciones y, al mismo tiempo, de ella han surgido nuevas y brutales dictaduras, jerarquías políticas soberbias e inmisericordes, una ética en la cual el fin deslumbrante justifica los medios más aborrecibles. Esta sorprendente "unidad de los contrarios", donde los extremos aparentemente más distantes se tocan, no es sin embargo algo casual.

El *quid* de esta cuestión reside en el tipo peculiar y sistemático de violencia a la que el marxista somete a la realidad circundante. Los marxistas se mueven en un mundo de ideas que está totalmente dominado por y adecuado a la realiza-







ción del sueño milenarista y su visión de mundo se organiza como una puesta en escena apocalíptica de la gran batalla final entre dos ejércitos irremediablemente confrontados. Todo su accionar parte del supuesto de que se está en posesión de la clave de la historia y de que se es el agente de una misión sublime y trascendente, de que se es parte de un proceso necesario y de significación histórico-universal. En su praxis, los marxistas se relacionan con el mundo circundante seguros de ser los portadores de una razón superior en la que se encarnan los verdaderos intereses de largo plazo de una humanidad que, por diversos motivos, aún no ha comprendido plenamente lo que va en su propio beneficio. Se sienten, así, provistos de "la ciencia de la sociedad y de la historia", del "socialismo científico", y por tanto se consideran como la "vanguardia científica" del movimiento progresista. Esta pretensión, que en su aspecto más genérico es compartida por muchos otros movimientos, recibe en el caso particular del marxismo su radicalismo característico justamente del objetivo grandioso que se supone estar en vías de alcanzar. Esto abre el camino para una actitud política inflexible y despiadada, donde la lucha más extrema se concibe como natural e inevitable, donde los medios más rudos e inescrupulosos son aceptados e incluso glorificados. ¡Qué importan algunos miles de vidas humanas y el uso del terror, el engaño y los métodos dictatoriales cuando está en juego la salvación de todo el género humano!





Esta propensión autoritaria de los marxistas se expresa también en relación a aquellos sectores sociales cuyos "intereses históricos" se dice ante todo representar. Ya que el proletariado o "el pueblo" habitualmente no se comporta de acuerdo a su "misión histórica revolucionaria" ni toma

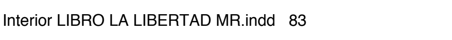


en debida cuenta sus "verdaderos intereses de clase" deben estos ser representados, administrados, defendidos y finalmente impuestos por quienes sí saben por dónde va el camino de la emancipación general de la humanidad y cuáles son los reales intereses del proletariado y los oprimidos. Estos representantes y administradores de la "conciencia del proletariado", estos mediadores entre la clase y "su" conciencia no son, por supuesto, otros que los marxistas. Marx sintetizó, en *La sagrada familia*, de 1844, la esencia de este mecanismo de consecuencias devastadoras:

> "No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero imagine momentáneamente que es su meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que con arreglo a ese ser se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmaria e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa" (OME, 6, 1978: 36-37).



A la "falsa conciencia" del proletariado acerca de lo que es su "verdadero ser", a la apariencia superficial y engañosa, se le contrapone, de manera típicamente hegeliana, la esencia y no es otro que Marx quien conoce esa esencia, siendo capaz, en consecuencia, de indicarle al proletariado lo que debe hacer de acuerdo a su "verdadero ser". En resumen, ¡poco vale lo que incluso todo el proletariado real piense de sí mismo frente a la verdad revelada por Marx! Aquí se encierra todo aquel mecanismo mental e ideológico que con el tiempo se plasmará en Lenin y su partido, así como en Stalin y el totalitarismo soviético. Los nuevos profetas del apocalipsis revo-





lucionario encontrarán de esta manera la coartada perfecta para la represión en masa de todos aquellos que se atrevan a actuar contra "la necesidad histórica" por ellos encarnada. El partido revolucionario del futuro y su líder serán las encarnaciones finales de este mecanismo. Marx fue el profeta, y pronto vendrían los mesías terribles de la profecía revolucionaria para hacer cumplir, con su empecinada brutalidad, el destino sangriento de todos aquellos movimientos que han querido implantar el Reino de Dios sobre la Tierra.





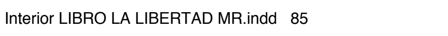

Marx, Lenin y el totalitarismo
El idealismo genocida[25]

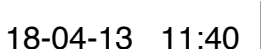
El idealismo genocida

En los círculos en que transcurrió mi juventud revolucionaria no había calificativo más honroso que el de "bolche". Era sinónimo de entrega total a la causa de la revolución y a la organización que la encarnaba. Eso ocurría en ese Chile de fines de los años 60, que se hundía en una lucha fratricida que terminaría desquiciando a su pueblo y destruyendo su antigua democracia. Por ese entonces estudiábamos a Lenin con pasión. El *¿Qué hacer?* y *El Estado y la revolución* eran lecturas obligatorias para todo buen bolche. Conocíamos los entretelones del segundo congreso de la socialdemocracia rusa, en el que se fundó el bolchevismo, y defendíamos, con absoluta convicción, el derecho de la revolución a instaurar lo que Marx llamó "dictadura revolucionaria del proletariado" y ejercer el terror con el objetivo de alcanzar sus fines. Al mismo tiempo, criticábamos al estalinismo, pero no por su uso ilimitado de la violencia sino por ser una supuesta "degeneración burocrática" del ideal marxista-leninista. Circunstancias adversas habrían llevado a la perversión del impulso revolucionario, hasta convertirlo en un monstruoso Estado en manos de una nueva clase privilegiada. No era el ideal de Marx y Lenin el que había fracasado, sino su aplicación bajo

[25] Texto publicado en el número 51 de *La Ilustración Liberal*, primavera europea de 2012 (Rojas, 2012a).









circunstancias extraordinariamente difíciles que habían forzado su corrupción. Por ello, el sueño revolucionario seguía vigente y nada había en él que lo ensombreciese.

Solo con el paso del tiempo y ya en el exilio fui entendiendo la profunda relación que existía entre nuestros ideales tan deslumbrantes y la penosa realidad de las sociedades edificadas en su nombre. La dificultad fundamental estribaba en comprender cómo del idealismo podía surgir tanta maldad. Lo más fácil era atribuirlo a causas exteriores, accidentes de la historia o la perversidad de ciertos líderes, y quedarse así con los ideales impolutos y la conciencia tranquila. Pero esto fue lo que terminé poniendo en cuestión y ello implicó, además, un serio cuestionamiento personal que me obligó a entender que también en ese joven idealista y romántico que yo había sido se anidaba la semilla del mal.




Finalmente, llegué a la conclusión de que en la misma meta que nos proponíamos estaba la raíz de un accionar político despiadado y sin límites morales. Lo que supuestamente estaba en juego era tan grandioso que todo debía ser subordinado a su consecución. Por ello es que la bondad extrema del fin puede convertirse en la maldad extrema de los medios, donde la supuesta salvación de la humanidad puede hacerse al precio de sacrificar la vida de incontables seres humanos, donde se puede "amar" al género humano y despreciar a los hombres realmente existentes.

El esfuerzo por comprender la asombrosa metamorfosis en verdugos de idealistas entregados plenamente a la causa de crear un mundo nuevo me llevó, hace ya unas tres décadas, a estudiar con cierta profundidad a los creadores del primer Estado totalitario moderno: aquellos revolucionarios rusos liderados por el noble hereditario Vladímir Ilich Uliánov,



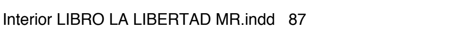
alias Lenin, que quisieron abolir la explotación y la opresión del hombre por el hombre y terminaron creando una maquinaria de explotación y opresión nunca vista en la historia de la humanidad.

El triste destino de esa primera revolución comunista exitosa se fue repitiendo luego en cada país que intentó llevar a cabo un cambio semejante: el intento de recreación total del mundo y el hombre acabó siempre en el totalitarismo. Hoy, todo aquello puede parecer historia: un pasado que ya no guarda relación alguna con nuestro tiempo. Y así puede ser si solo nos atenemos a las formas concretas que asumieron esos intentos mesiánicos. Sin embargo, mirando el fondo de las cosas, podemos percatarnos de que hay una lección universal que aprender en el clamoroso fracaso del marxismo revolucionario. Se trata de la perversión fatídica del idealismo revolucionario por su propia soberbia, por aquella intención de partir de cero, de hacer *tabula rasa* de quienes realmente somos, o, para decirlo con las palabras de Platón en *La República,* de tratar al ser humano como si fuese "un lienzo que es preciso ante todo limpiar" para sobre él plasmar nuestras utopías.

Esta "voluntad de crear la humanidad de nuevo", para usar las palabras de Hitler al definir el núcleo del nazismo[26], esta tentación mesiánica, fue la que hizo de Lenin y sus bolcheviques unos verdaderos genocidas, a pesar de no ser ellos los primeros ni los últimos que se dejaron llevar por el delirio de la bondad extrema. En el futuro los veremos reaparecer blandiendo nuevas promesas de cambio total y redención plena,

[26] La cita está tomada de Pinker (2003: 237).







como lo hacen los islamistas radicales o los antisistema con su comparsa de izquierdistas nostálgicos de la revolución.

Por ello, para que no olvidemos la terrible lección de la historia, es que decidí hace no mucho actualizar mis estudios sobre los revolucionarios rusos y reunirlos en un libro que lleva por título *Lenin y el totalitarismo* (Rojas, 2012b). Allí se encuentra un desarrollo mucho más amplio de los temas que trataré a continuación.

Marx y el pensamiento totalitario

En el libro se analiza no solo la historia de Lenin y sus revolucionarios genocidas sino que se hace una serie de reflexiones más generales acerca de la naturaleza del totalitarismo, su relación con el pensamiento de Marx y la pertinencia de usar este término para conceptualizar el régimen creado en la Rusia soviética. Sobre ello merece la pena detenerse un poco.

La visión revolucionaria de Marx fue definida muy tempranamente[27] en torno a la idea de la transformación total no solo del mundo existente sino también del ser humano mismo. La naturaleza humana debía ser rehecha mediante la violencia apocalíptica de la revolución comunista, surgiendo de la misma un hombre nuevo capaz de forjar una sociedad radicalmente distinta a todas las anteriormente conocidas. Sus célebres palabras en *La ideología alemana* de 1845 no dejan lugar a dudas:

[27] En las obras redactadas entre 1843 y 1845, cuando Marx tenía un poco más de veinticinco años.



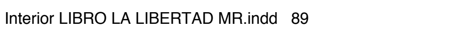


> “Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación masiva del hombre —*eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist*—, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución, y que, por consiguiente, la **revolución** no solo es necesaria porque la clase **dominante** no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase **que derriba** salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases” (Marx y Engels, 1970: 82; MEW, III, 1962: 70)[28].

Este ser humano “masivamente transformado” fundaría una sociedad cuya característica esencial sería la unidad inmediata y absoluta del hombre con su especie o, para decirlo con el vocabulario de Hegel, el fin de toda separación entre las partes (los individuos) y el todo (la sociedad o comunidad). Con ello se propone el surgimiento de una “sociedad total”, totalizante y totalitaria en el sentido estricto de la palabra. Esta idea de una sociedad en la que desaparece el individuo como tal, es decir, con derecho a una esfera propia de libertad separada de lo colectivo y lo político, fue elaborada extensamente por Marx en sus escritos de 1843-44. Un ejemplo notable de ello es su crítica a la existencia misma de derechos humanos diferentes de los derechos políticos o

[28] Las negritas son de Marx. Se han intercalado en varias de las citas de Marx algunas palabras del original alemán dada la importancia del pasaje.







del ciudadano, tal como lo establecían las célebres declaraciones estadounidense y francesa de los mismos. Estos derechos son criticados por ser la expresión del "hombre egoísta", la quintaesencia del derecho superior del individuo frente al colectivo o la sociedad. Las palabras de Marx en *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*, escrita a fines de 1843) a este respecto merecen ser citadas con cierta extensión, ya que estamos aquí en presencia de la esencia antiliberal del paradigma que, radicalizando la búsqueda hegeliana de la armonía o reconciliación entre el todo y las partes, formará el núcleo mismo de la ideología marxista:

> "Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los **droits du citoyen**, los llamados derechos humanos, los **droits de l'homme**, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad [...] Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie (Gattungswesen), los derechos humanos presentan la misma sociedad y la vida de la especie (Gattungsleben) como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria" (OME, 5, 1978: 195-197; MEGA, I: 2 1982: 157-159).




Para Marx, los únicos derechos importantes son los políticos. De esta manera, y al igual que Hegel, el hombre deja de



existir en sí para quedar reducido a su calidad de miembro del Estado (o de la comunidad políticamente organizada) y a los derechos que este le reconozca como ciudadano. Es por ello que Marx no puede entender cómo los franceses fueron capaces de crear un tipo de derechos del hombre que funcionan como obstáculos frente a la voluntad política colectiva, derechos que crean una esfera que está más allá de la política o del colectivo: "Es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad" (Ibíd.).

Marx quiere la sociedad total que todo lo abarca y sin barreras —es decir, sin derechos individuales que le pongan límites— entre el hombre y el colectivo social representado por el Estado. Esta es, exactamente, la esencia de la definición original de los conceptos de Estado totalitario y totalitarismo, tal como Mussolini los usó ya en los años veinte del siglo pasado: "Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado"[29].

Es justamente esta forma totalitaria de ver las cosas la que hace que Marx manifieste un particular desagrado por la idea de la libertad individual, expresada en la Constitución francesa de 1793, donde se dice (artículo 6, que no es sino una repetición de la famosa declaración de 1791) que "la libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no per-

[29] Discurso del 26 de mayo de 1927. El tema se repite en otros discursos y textos de Mussolini.





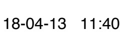
judique los derechos de otro". Ante esto, Marx comenta desdeñosamente: "O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse sin perjudicar a otro se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada sobre sí misma" (Marx, Ibíd.: 195 e Ibíd.: 157). Por esta libertad tan clásica, que es la esencia del liberalismo, ni Marx ni los marxistas del futuro profesarán la más mínima simpatía. Tampoco la profesarán otros totalitarios como los fascistas italianos, los nazis alemanes o los fundamentalistas islámicos.

¿Qué es el totalitarismo?



De esta manera, Marx reformuló aquella vieja utopía de corte mesiánico que planteaba el advenimiento de un reino celestial sobre la Tierra, con sus hombres nuevos surgidos de una hecatombe que los depuraría y pondría en condiciones de poblar ese reino de armonía y reconciliación sin límites que, según la profecía bíblica, duraría mil años.

La visión mesiánica de Marx encontraría con el tiempo miríadas de seguidores entusiastas. Los revolucionarios rusos encabezados por Lenin serían los primeros en disponer del poder necesario como para intentar la realización práctica de este "asalto al cielo" que diera paso a un hombre y una sociedad absolutamente renovados. El resultado fue plenamente congruente con la utopía de Marx en un aspecto: efectivamente se creó la primera sociedad total o totalitaria que conozcamos. Sin embargo, ni de cerca se cumplieron las promesas de armonía, reconciliación y felicidad, sino que





del sueño del reino celestial sobre la Tierra surgió un régimen de una brutalidad sin precedentes. Esta discrepancia entre ideal y realidad es lo que ha llevado a muchos a decir que entre la utopía comunista de Marx y la realidad del totalitarismo soviético no existiría vínculo alguno. En mi libro ya citado sostengo una opinión diametralmente opuesta a este intento de desvincular a Marx de la obra totalitaria de sus seguidores revolucionarios.

Para probar el vínculo entre el pensamiento totalitario de Marx y el sistema totalitario creado por Lenin, consolidado por Stalin y luego reproducido en todos los demás regímenes comunistas, hay una distancia que es necesario recorrer si uno de verdad quiere probar, y no solo creer, que entre el uno y el otro hay una relación de causalidad. Con esto quiero decir que las ideas de Marx —resumidas en su visión de una futura sociedad total que alcanza la armonía aboliendo toda separación entre individuo y colectivo— fueron no solo una condición *sine qua non* para la creación del sistema social totalitario soviético sino también un componente esencial del mismo. Con ello no se quiere desconocer la multiplicidad de condiciones e influencias que debieron concurrir para que se diese el hecho histórico de la creación del primer sistema totalitario moderno, es decir, donde se intenta la destrucción sistemática de toda vida social independiente del colectivo representado por el Partido-Estado. Esa multiplicidad de factores existe pero la misma no puede explicar el resultado alcanzado, es decir, la formación de la Unión Soviética, sin incluir de manera esencial y determinante el componente ideológico del mismo constituido por el credo marxista.

La tesis fundamental del libro es por ello que el totalitarismo como sistema social no es más que el intento de rea-



lizar en la práctica la idea de una sociedad-comunidad sin divisiones ni conflictos internos, en la cual el hombre se convierte en lo que Marx llamó el “individuo total” (*totalen Individuen*) o “ser-especie” (*Gattungswesen*), sin derechos personales, propiedad o intereses que lo separen del colectivo[30]. Esto hace del concepto de totalitarismo algo más amplio que el totalitarismo de raigambre marxista, que es solo una de las propuestas ideológicas que buscan esta fusión del individuo en el colectivo y, con ello, la destrucción sistemática de toda individualidad y toda sociedad civil independiente del control colectivo. El nacionalsocialismo es otra variante de lo mismo, tal como lo es hoy el fundamentalismo islámico.

Esto no quiere decir que el sistema totalitario —ya sea el soviético u otro— haya de hecho logrado la destrucción de toda vida social independiente y con ello el control absoluto del individuo. Esto es algo que debe ser empíricamente estudiado en cada caso. Lo central de mi definición del totalitarismo reside en el intento sistemático de lograrlo, es decir, en la construcción *de* un sistema social que se estructura en torno a ese objetivo de control total del individuo. Un sistema así fue el que se construyó en la Unión Soviética y todo indica que llegó a grados asombrosos de control sobre las personas y de destrucción de toda vida social independiente.

[30] La expresión *Gattungswesen* se encuentra en *Sobre la cuestión judía*. Véase en OME, 5 (1978: 195-197) y MEGA, I: 2 (1982: 157-159). La expresión “individuo total” (*totalen Individuen*) se encuentra en *La ideología alemana*. Marx y Engels (1970: 80); MEW, III (1962: 68).



Marx, Lenin y el sistema totalitario

A partir de esta perspectiva, en el libro se estudia primero la evolución misma del joven Vladimir hasta convertirse en Lenin, es decir, en el arquetipo de un revolucionario profesional, sin límites morales ni ataduras sentimentales, cuyo actuar solo estaba determinado por lo que a su juicio fuese útil para el triunfo de la revolución comunista. Luego se analiza aquel paso decisivo entre pensamiento y sistema social totalitario que fue la creación y desarrollo del partido totalitario, el partido bolchevique de Lenin. A continuación se pasa al estudio de la construcción del sistema totalitario en la Rusia soviética desde 1917 hasta que se hubo consolidado bajo Stalin, a fines de los años treinta del siglo pasado. El texto concluye volviendo a retomar la pregunta fundamental acerca de la relación entre lo ocurrido en Rusia y el pensamiento marxista, es decir, la validez de la tesis acerca de que el pensamiento mesiánico-revolucionario de Marx fue tanto una condición *sine qua non* como un componente esencial del sistema social totalitario que sus seguidores implantaron en Rusia. Para discutir la validez de esta tesis se analiza primero la relación entre la herencia histórica específicamente rusa y el proyecto ideológico marxista para luego pasar a discutir la relación entre el pensamiento mesiánico de Marx, la aportación de Lenin mediante la creación del partido revolucionario y el establecimiento bajo Stalin de un sistema totalitario plenamente desarrollado.



Una objeción que se le ha hecho en reiteradas ocasiones a la tesis que liga causalmente el pensamiento de Marx con el totalitarismo soviético es plantear que las ideas marxistas solo fueron una especie de decorado o simple “coreogra-





fía ideológica" de un sistema que en todo lo esencial, ya sea respecto de su creación o de su estructura, constituye un desarrollo de la herencia histórica rusa, con su "despotismo oriental" característico y su tradición de intentos autoritarios de modernización, que ahora, por medio de la dictadura comunista, serían llevados a niveles nunca antes alcanzados de brutalidad y opresión.

La conclusión de este razonamiento es que cargarle a la cuenta de Marx o del marxismo lo ocurrido en Rusia es simplemente confundir la cubierta o justificación ideológica del sistema con su contenido. Con ello no se dice que esa coreografía ideológica hubiese sido del todo intrascendente, pero sí se postula que la misma no explica nada esencial del nacimiento ni del contenido del sistema totalitario soviético. Muchos autores han planteado este tipo de ideas, entre ellos aquellos que explícitamente quieren salvar a Marx y a las ideas comunistas de toda culpa. Para ellos, lo asiático de Rusia, el peso de la historia y el atraso habrían sido los culpables de la tragedia totalitaria y no aquellas ideas comunistas que de hecho seguirían siendo tan válidas como siempre. Autores "eurocomunistas" como el francés Jean Elleinstein tienden por ello, al tratar de explicar el estalinismo, a resaltar fuertemente "la herencia del pasado", a la que se "puede abolir brutalmente a través de las leyes, pero no se la puede extirpar de la conciencia de los hombres. Se la puede destruir por la fuerza, pero no se la puede arrancar inmediatamente del alma humana y de la práctica cotidiana" (Elleinstein, 1975: 19).

Un gran autor que le da expresión a esta tesis de la coreografía ideológica sin compartir aquel tipo de simpatías por el marxismo o el comunismo que la hacen fácilmente entendible es Robert Pipes, uno de los historiadores más destacados de la



Revolución Rusa y gran crítico del comunismo[31]. En la parte final del tomo conclusivo de su trilogía acerca de la marcha de Rusia hacia el régimen bolchevique, escribe lo siguiente:

> "A pesar de toda la importancia de la ideología, su papel en la formación de la Rusia comunista no debe ser exagerado. Si un individuo o un grupo profesan ciertas creencias y se refieren a ellas para guiar su conducta, se puede decir que actúan bajo la influencia de las ideas. Sin embargo, cuando las ideas son utilizadas no tanto para guiar la conducta personal sino para justificar el dominio sobre otros, ya sea por la persuasión o la fuerza, la cuestión se complica ya que no es posible determinar si esta persuasión o fuerza está al servicio de las ideas o si, por el contrario, las ideas sirven para asegurar o legitimar ese dominio. En el caso de los bolcheviques existen sólidos fundamentos para sostener que se trata de lo último ya que desfiguraron el marxismo en todos los sentidos posibles, primero para hacerse con el poder y luego para mantenerse en el mismo" (Pipes, 1994: 501-502).

La esencia de esta argumentación fue resumida, hace ya mucho tiempo, por el filósofo y contemporáneo de Lenin, Nikolái Berdyaev, al comentar de esta manera la esencia de la revolución bolchevique: "Todo el pasado se está repitiendo y solo actúa bajo nuevas máscaras" (Ibíd.: 503).

---

[31] En la obra de Pipes se encuentran también explicaciones que resaltan la importancia del elemento ideológico y que no son plenamente compatibles con las palabras que aquí se citan.



En todo esto hay muchísimo de razonable pero también hay un reduccionismo al pasado, a lo dado o a las condiciones, que elimina el elemento esencial del movimiento histórico, es decir, el elemento activo y transformador de la praxis humana[32] y, sobre todo, no permite entender cómo de ese pasado surgió algo nuevo y cualitativamente diferente: el totalitarismo. Esto es como querer explicar a Hitler y al nazismo reduciéndolos a "lo alemán", ya sea como cultura o como historia, o a las circunstancias imperantes en aquel momento crítico en que el nazismo nace y se impone. Sin duda que en cada elemento constitutivo del nazismo se encuentra algo de lo alemán y del impacto de las circunstancias pero nada de esto explica de por sí esa realidad absolutamente insólita e impredecible que fue el régimen nacionalsocialista y, aún menos, a su líder. Esto mismo vale para Lenin, la revolución bolchevique y el totalitarismo soviético.

La verdad es que en esto hay que ser capaces de darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios: a la historia y a las circunstancias lo suyo pero a los protagonistas del cambio, con sus ideas y proyectos, también lo suyo. Ahora bien, si de esta ecuánime repartición se pasa a tratar de entender dónde reside el hecho que hace a la Unión Soviética algo cualitativamente nuevo en la historia tanto rusa como universal, me parece que no se puede escabullir la centrali-

[32] Reducir la historia a las circunstancias, o a las así llamadas estructuras, es simplemente negarla, haciendo de un proceso vivo —que esencialmente se define por lo que Julián Marías, inspirado por Ortega y Gasset, llama su carácter "proyectivo" y "futurista"— una pura proyección determinista sin voluntades, sin proyectos ideológicos ni sueños de futuro o, para decirlo drásticamente, sin seres humanos. Véase Marías (2005: 94).



dad del ideal mesiánico que postula, a través del uso de la violencia emancipadora, el surgimiento de una sociedad total.

Los elementos de la historia rusa que serán potenciados por la acción del nuevo régimen lo serán a partir de ese sueño redentor y de su única forma posible de realización que no es otra que la aplicación de la coacción para dar ese empellón decisivo que se supone necesario para operar la "transformación masiva del hombre" (Marx) y elevar la humanidad desde las sociedades de clase a aquellas donde las clases, junto con la explotación y el egoísmo, han desaparecido. La historia pesa, pero lo hace a partir de opciones ideológicas o proyectos sociales determinados. Una vez más, son los hombres los que hacen la historia, si bien la hacen a partir de condiciones determinadas. Todo en la Revolución Rusa es específicamente ruso y no podía ser de otra manera, pero a la vez todo lo ruso que formó su materia prima fue seleccionado, trabajado y reconfigurado a partir de un proyecto ideológico de una fuerza excepcional. Y esto mismo es lo que ha permitido que este régimen haya sido luego reproducido en muchas otras sociedades. De haber sido algo absoluta y exclusivamente ruso, su historia jamás hubiese pasado más allá de las fronteras rusas. Pero como bien sabemos esto no fue así: por doquier surgieron nuevos bolcheviques que encontraron un material histórico al que le dieron una nueva forma a través de su proyecto mesiánico. Surgió así un comunismo específicamente chino, vietnamita o cubano que no por ello dejaba de ser comunismo, es decir, el producto de un intento de realizar los ideales que formuló Marx.






El partido totalitario

El paso de la **idea** de la sociedad total de Marx a su **realidad** bajo Lenin, Stalin y otros muchos dictadores comunistas requirió siempre de un paso intermedio de importancia vital: la creación del partido totalitario, esa encarnación anticipada de la utopía de la sociedad total con su hombre-comunidad u hombre-partido ya realizado. Este fue el aporte decisivo de Lenin tanto al marxismo revolucionario como a la génesis del totalitarismo[33]. Con ello se pudo realizar "el programa de Marx", es decir, aquella "realización de la filosofía" de que hablaba en sus obras juveniles o el intento de construir un mundo donde, para decirlo con las palabras de *Sobre la cuestión judía,* desaparece "el dualismo entre vida individual y de la especie", así como "la separación y el extrañamiento del hombre frente al hombre" pasando este, finalmente, a transformarse en "un ser a nivel de la especie" (OME, 5, 1978: 195-197 y MEGA, I: 2 1982: 157-159).

Como ya se indicó, para crear este "hombre-especie" hubo que destruir, por la fuerza, toda sociedad civil y toda individualidad independiente, todo vínculo o ámbito que separase al hombre del colectivo. Este sacrificio del individuo en aras de la colectividad fue un sacrificio realizado voluntariamente por parte del militante revolucionario del partido leninista, que pasaba así a convertirse en el hombre-partido, aquel que vive por y para el partido. Esa fue la célula básica y el prototipo de la futura sociedad total: un ser humano que se

[33] Como se sabe, la influencia del modelo de partido leninista-bolchevique fue determinante para la creación del partido nazi y muchos otros semejantes.





autosegrega o aísla completamente del mundo circundante para solo existir en y mediante el partido. Se crea así, con las palabras certeras de Hannah Arendt, "un ser humano absolutamente aislado, aquel que, sin ningún otro vínculo social con la familia, los amigos, los compañeros e incluso conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solamente del hecho de pertenecer al movimiento, de su militancia en el partido" (Arendt, 1951: 316-317).

Esto es lo mismo que uno de los teóricos leninistas más brillantes de todos los tiempos, el filósofo húngaro György Lukács, afirmó ya en 1922 al decir: "la absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro en la práctica del movimiento, es el único camino viable hacia la realización de la libertad auténtica" (Lukács, 1969: 334). Estas son palabras dignas de ser pensadas un par de veces: la "libertad auténtica" es, tal como Marx lo había dicho en sus escritos de juventud, la negación del individuo como tal.





Ahora bien, para extender este ideal a toda la sociedad se requiere, independientemente del país de que se trate y de las condiciones imperantes, de una coacción nunca antes vista. Esto es lo que hace de la utopía misma de Marx la fuerza motriz y la esencia de los totalitarismos que se construirán e impondrán invocando su nombre. En Rusia, tal como en cada lugar donde ello se ha intentado, los hombres fueron "totalizados" contra su voluntad, arrasando a sangre y fuego toda existencia más allá del colectivo definido y controlado por el Partido-Estado. Se creó así aquello que Arendt define como la base misma del totalitarismo, una sociedad de individuos aislados y sin relaciones sociales normales que se ven



enfrentados a un poder que los envuelve y les da la única vida social e identidad que se les permite tener[34].

De Lenin a Stalin

La creación de una sociedad así fue iniciada por Lenin y consolidada por Stalin a través del terror generalizado y la destrucción final de toda vida económica, social o cultural independiente del Partido-Estado. Su arma más eficaz y su efecto más profundo fue la creación de una desconfianza generalizada, un miedo universal que hace que cada individuo vea en toda relación social fuera de la esfera del Partido-Estado un peligro para la propia supervivencia. Las grandes purgas de los años treinta convirtieron en regla aquello que en inglés se llama *guilty by association*, la culpabilidad por el mero hecho de tener una relación con una persona a la que se le imputa un crimen. Llega así, como dice Arendt, a hacerse "obvio que la prudencia más elemental exige que, dentro de lo posible, se eviten todos los contactos íntimos" (Arendt, 1951: 316). A partir de esto y "llevando este principio hasta sus extremos más asombrosos los gobernantes bolcheviques han logrado crear una sociedad atomizada e individualizada como nunca antes se había visto" (Ibíd.).

Este fue el resultado final de aquella cadena de desarrollo que lleva de las descripciones idílicas del comunismo hechas por Marx a la realidad terrible del estalinismo. La línea

[34] Arendt (1951: 310) habla del "hombre masa" como base del totalitarismo, definiéndolo como aquel caracterizado "no por su brutalidad y su atraso, sino por su aislamiento y falta de relaciones sociales normales."





de esta evolución es fácilmente trazable y descansa sobre una lógica que, más allá de las circunstancias y los matices, está inscrita en la más central y poderosa de todas las ideas de Marx: *la idea misma de la renovación total del mundo y la creación de un hombre nuevo*. Aquella limpieza del lienzo humano de que nos hablaba Platón y que, tal como lo constata Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, implica el uso sistemático de los métodos más bárbaros de dominación: "He aquí [...] lo que significa la limpieza del lienzo. Deben borrarse las instituciones y tradiciones existentes. Se debe purificar, purgar, expulsar, deportar, matar" (Popper, 1981: 165).

Es por ello que me inclino a contestar afirmativamente a aquella pregunta que Leszek Kolakowski formuló hace ya una treintena de años en un célebre artículo titulado "Las raíces marxistas del estalinismo": "¿Debe todo intento de realizar los valores básicos del socialismo marxista generar necesariamente un organismo político con características manifiestamente análogas al estalinista?"[35]. Así lo creo y, en todo caso, las experiencias realizadas hasta ahora han sido aterradoramente concluyentes al respecto. Eso es lo que mi libro *Lenin y el totalitarismo* busca documentar, como una triste lección de las terribles desventuras a las que los delirios del utopismo y la bondad extrema han llevado al ser humano.

[35] Kolakowski (1983:207). Cita revisada comparando con el original en Tucker (1977).









El bueno, el malo y el feo
Mitos sobre la Revolución Rusa[36]

Toda revolución tiene su mitología, en la que sus principales personajes cobran caracteres simplificados que los harán pasar a la historia como caricaturas de sí mismos. La mitología de la Revolución Rusa se ha construido sobre tres grandes caracteres: Trotski (el bueno), Stalin (el malo) y Lenin (el feo). Los tres son falsos y no permiten entender la verdadera dinámica que llevó a la creación del primer Estado totalitario. Pero también es falsa la idea misma del drama en el que participaron: la así llamada Revolución de Octubre nunca ocurrió.

La Revolución de Octubre que nunca ocurrió

Empecemos por la tan mentada Revolución de Octubre. La noche del 24 al 25 de octubre (según el calendario juliano) pasan a la acción las tropas de asalto de la Guardia Roja bolchevique, tomándose el poder en las principales ciudades de Rusia. Se llevaba así a los hechos la voluntad de Lenin, quien desde septiembre venía planteando la necesidad de dar un golpe de Estado aprovechando el caos reinante. Su argumento era tajante: si 130 mil terratenientes habían podido gobernar a 150 millones de personas bajo el zarismo, bien lo podrían hacer 240 mil comunistas disciplinados, armados y decididos a todo.

[36] Publicado en *Libertad Digital* el 14 de marzo de 2012 (Rojas, 2012c).





La noche del 25 de octubre se pone al Congreso de los Soviets de Obreros y Soldados frente al hecho consumado de la toma del poder, ante lo cual su mayoría pro bolchevique nombra un gobierno provisional encabezado por Lenin. Lo que se inicia entonces nada tiene que ver con la revolución democrático-popular que se venía desarrollando desde febrero, sino que es su opuesto radical: una contrarrevolución antidemocrática y antipopular destinada a imponer el dominio de una minoría sin escrúpulos sobre la mayoría del pueblo ruso. Las medidas tomadas lo dicen todo: se reinstaura la censura el 27 de octubre; el 7 de diciembre se crea la policía política más temible que haya existido, la *Cheká*, que en unos años llegará a tener ¡250 mil efectivos!; el 6 de enero se disuelve la Asamblea Constituyente, democráticamente elegida y en la cual los bolcheviques están en minoría; el 14 de enero se envían destacamentos armados a efectuar requisas entre los campesinos, con la orden de Lenin de "adoptar las medidas revolucionarias más extremas"; en abril, Lenin llama a declarar abiertamente la dictadura "férrea" e "implacable" e iniciar, sin mediar ningún levantamiento significativo contra el nuevo régimen, la guerra civil contra toda oposición: "Toda gran revolución, especialmente una revolución socialista, es inconcebible sin guerra interior, es decir, sin guerra civil" (Lenin, OE II, 1960: 700).



A su juicio, los bolcheviques habían pecado hasta entonces de una blandura inaceptable. Ahora él exigía de su partido una verdadera dictadura: "La dictadura es un poder férreo, de audacia y rapidez revolucionarias, implacable en la represión tanto de los explotadores como de los malhechores. Sin embargo, nuestro poder es excesivamente blando y, en infinidad de ocasiones, se parece más a la gelatina que al hierro" (Ibíd.: 701).



De esta manera, el golpe de Estado bolchevique de fines de octubre de 1917 abrió un período de lucha por la consolidación del nuevo poder caracterizado por confrontaciones de una violencia sin precedentes, que pronto se transformarían en guerra civil, terror de masas, hambrunas, epidemias y emigración masiva. Al final de este período de consolidación inicial del nuevo régimen, que se extiende desde el otoño de 1917 hasta comienzos de 1922, se puede constatar, según las cifras que da Robert Pipes (1994), una caída demográfica espectacular dentro de los límites que la Unión Soviética tendría en 1926: de 147,6 millones de habitantes a solo 134,9. Este descenso de casi trece millones de personas se puede desglosar en dos millones debido a los combates directos y el terror político, cerca de dos más por la emigración, dos por las epidemias y unos cinco millones por las hambrunas[37]. Se trata de una tragedia de una magnitud asombrosa que, sin embargo, será superada por Stalin y otros dictadores totalitarios del futuro.

Eran los inicios de un largo proceso contrarrevolucionario que continuaría hasta los años treinta, cuando finalmente se logra someter a los campesinos con acciones militares francamente genocidas y se crea el Gulag. Unos 20 millones de personas perdieron su vida como víctimas de la represión y las hambrunas que fueron el costo del sometimiento de todo y de todos al nuevo régimen. Nada quedó en pie de lo conquistado en los meses revolucionarios que van de febrero

[37] Robert Pipes hace la acotación de que estas cifras probablemente subestiman la caída demográfica ya que no consideran el aumento poblacional que, bajo otras condiciones, debería haberse producido (Pipes, 1994: 508-509).





a octubre de 1917. En suma, la Revolución de Octubre nunca existió. Lo que sí existió fue un golpe de Estado contrarrevolucionario, instaurador del primer y más acabado régimen totalitario que se conozca.

Trotski el bueno

Pasemos ahora al bueno. Lev Davídovich Bronstein, alias Trotski, nacido en Ucrania en 1879 y asesinado en México en 1940 por el comunista catalán Ramón Mercader cumpliendo órdenes de Stalin, ha pasado a la posteridad como el luchador idealista, opuesto a los excesos de Stalin y muerto por defender la verdadera revolución de Lenin contra la feroz dictadura de una nueva clase. Intelectual fascinante, orador notable y gran escritor, será la atractiva antítesis del burdo Stalin y su estrella seguirá brillando con esos destellos encandiladores que emanan de los mártires-asesinos al estilo Che Guevara.

Se supone que el "bueno" (luchador, soñador, profeta y mártir) fue bueno, es decir, humano, generoso, opuesto a cualquier violencia excesiva, amigo del pueblo, etc. Veamos cómo hablaba el bueno, elogiando a la guillotina, un poco antes de tomarse el poder: "Os digo que las cabezas tienen que rodar y la sangre tiene que correr [...] La fuerza de la revolución francesa estaba en la máquina que rebajaba en una cabeza la altura de los enemigos del pueblo. Era una máquina estupenda. Debemos tener una en cada ciudad" (citado en Service, 2010: 239).

Este bueno comandó, como jefe del Ejército Rojo, el terror masivo durante la guerra civil. El 17 de agosto de 1918, por ejemplo, envía el siguiente telegrama secreto a Lenin





oponiéndose a la presencia de la Cruz Roja en las zonas de enfrentamientos por los siguientes motivos: "Los pilotos de aviones y los artilleros han recibido órdenes de bombardear e incendiar los distritos burgueses de Kazán, y luego Simbirsk y Samara. En estas condiciones la caravana de la Cruz Roja es inapropiada" (Ibíd.: 302).

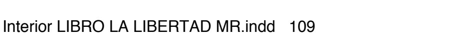
Su represión en marzo de 1921 contra el soviet revolucionario de Kronstadt (base naval a las afueras de Petrogrado) fue aterrorizadora. Una de las primeras medidas de Trotski al llegar a Petrogrado el 5 de marzo de 1921 fue tomar a las mujeres e hijos de los amotinados como rehenes. Dos días después se lanzaron al asalto las tropas del Ejército Rojo junto con batallones especiales para combatir la supuesta "contrarrevolución". Destacamentos de la *Cheká* con ametralladoras fueron apostados detrás de las tropas que avanzaban con la orden de liquidar en el acto a cualquier soldado que retrocediese. La resistencia fue encarnizada y duró hasta el 18 de marzo. Después de la caída de la base naval, cientos de prisioneros fueron masacrados y el resto deportados a campos de concentración de los cuales muy pocos volvieron.



Y el bueno de Trotski no dudó un segundo en defender la "dictadura del proletariado" contra el proletariado mismo. Así se expresó en el X Congreso del Partido Comunista criticando a la así llamada Oposición Obrera:

> "Ellos [la Oposición Obrera, MR] han lanzado consignas peligrosas. Han convertido en fetiche los principios democráticos. Han colocado por encima del partido el derecho de los obreros a elegir sus representantes. Como si el partido no tuviese derecho a afirmar su dictadura, incluso si está en conflicto temporal con los








> humores cambiantes de la democracia obrera" (citado en Bettelheim, 1976: 355).

Cuando se opuso a Stalin, no lo hizo a nombre de la democracia ni de la contención de la violencia dictatorial ni porque se aplicase un terror parecido al de Robespierre, sino todo lo contrario. Como dice su gran biógrafo de orientación trotskista Isaac Deutscher: "Su acusación principal contra ellos [Stalin y sus partidarios, MR] no era la de que actuasen con un espíritu jacobino sino, por el contrario, la de trabajar para destruir ese espíritu [...] Y él se identificaba a sí mismo y a sus partidarios con el grupo de Robespierre" (Deutscher, 1972: 248).

Sin embargo, a los asesinos románticos se los perdona e idealiza, especialmente si han muerto por sus ideales. Lo que fascina en Trotski, tal como en Che Guevara, es su desenfadada convicción de estar haciendo el bien, liberando a la humanidad de todo mal habido y por haber. Pero es justamente eso lo que los torna tan peligrosos: su finalidad deslumbrante los lleva a usar cualquier medio, a sacrificar masivamente a los seres humanos de carne y hueso para redimir a la humanidad.

Stalin el malo

En contraste con el bueno, nada se le perdona al malo. Para salvar de todo pecado a Trotski o a Lenin o a Marx o al comunismo en general, se le cargan todos los tintes del mal al "malo", especialmente si es evidente que se merece una condenación plena. Pero esto no siempre ha sido así. Hace un tiempo el malo era para muchos el más bueno de los buenos. Por ello es que no fueron pocos los que a la muerte de Sta-



lin pudieron decir con Rafael Alberti: “que tu alma clara me ilumine en esta noche que te vas”, o los que compartieron las estrofas de la Oda a Stalin de Pablo Neruda: *Stalin es el mediodía/ la madurez del hombre y de los pueblos./ Stalinianos. Llevamos este nombre con orgullo.*

Incluso fueron innumerables los “progresistas”, para no hablar de los comunistas, que estuvieron dispuestos a alabar a Stalin a sabiendas del coste terrible de su dictadura. Tal vez no conocían la extensión exacta de la barbarie pero eso no era lo importante. Imbuidos de la misma visión de la historia que inspiraba a Stalin veían la violencia ejercida como un costo necesario de la obra de liberación de la humanidad que, según ellos, habría iniciado la Unión Soviética. Por ello pudieron decir con las palabras de Neruda: *Stalin alza, limpia, construye, fortifica, preserva, mira, protege, alimenta, pero también castiga.Y esto es cuanto quería deciros, camaradas: hace falta el castigo.*



Luego vino la evidencia, abrumadora y terrible, desvelada por los mismos comunistas soviéticos. Y cuando no se pudo defender más lo indefendible se optó por echarle toda la culpa al malo. Fue un chivo expiatorio de todo y todos. El Gran Perverso, que con su perversidad abominable exculpaba a un ideal y un sistema que sin él hubiesen sido maravillosos. Pero en verdad, Stalin no era más perverso que Trotski, Lenin o Marx. Todos ellos eran profetas de un mismo ideal que lleva ínsito su afán genocida en el propósito de arrasarlo todo para cambiarlo todo, en su proyecto de crear un hombre nuevo para lo que hay que destruir en masa al hombre realmente existente.





Lenin el feo

Nos queda "el feo". Lenin, hombre sin atractivo alguno para quien no le sea devoto, máquina intelectual con una sola pasión: la revolución. Noble hereditario que se enriela en el camino de la revolución muy joven, después del ajusticiamiento de su hermano Alexánder por un intento de atentar contra la vida del zar. Sin embargo, esta figura tan gris ejercería una influencia demoledora sobre miles de adictos. Nadie como él fue capaz de crear una "red de agentes", como el mismo decía, tan fanáticamente entregados a su causa. Y lo hizo no con el don de la palabra y el carisma personal como Hitler, sino con su devastador intelecto desplegado a través de sus interminables escritos y encarnado en su gran creación: el partido totalitario, fundado sobre un conjunto de revolucionarios profesionales totalmente entregados al mismo. Esto fue lo esencial para Lenin, el poder contar con "hombres-partido", hombres que llegan a ser, como lo expresaría Jan Valtin (2008) en su célebre autobiografía (*La noche quedó atrás*), "un pedazo del partido". Se crea así, como dice certeramente Hannah Arendt (1951), un ser humano absolutamente alienado y aislado, que "deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solamente del hecho de pertenecer al movimiento, de su militancia en el partido".

Este ideal de organización, donde el individuo desaparece para amalgamarse en un colectivo, es una realización plena y genuina del ideal comunista, con aquel "individuo total" de que hablaba Marx, aquel que no tiene intereses ni derechos ni vida en general que lo separen del colectivo.

Como nadie, "el feo" encarnó el ideal comunista: en su organización lo realizó e hizo que miles de idealistas se inmo-



laran por él como individuos, convencidos de que de esa manera estaban construyendo el paraíso sobre la Tierra. Finalmente, se convirtieron todos en criminales perfectos: aquellos que matan sin remordimiento ya que lo hacen a nombre de la liberación final y definitiva de la humanidad.

Esa fue la fe fanática que llevó "al feo" a enviar un telegrama el 11 de agosto de 1918 a sus agentes en el que les daba, personalmente, la orden de ahorcar, a fin de "estatuir un ejemplo", al menos un centenar de *kulaks* (nombre despectivo de los campesinos acomodados) e indicaba, subrayándolo, la manera de hacerlo:

> "1) Ahorquen (ahorquen de una manera **que la gente lo vea) no menos de 100** kulaks [...]
> 2) Publiquen sus nombres.
> 3) Quítenles **todo** su grano.
> 4) Designen rehenes —de acuerdo al telegrama de ayer.
>
> Háganlo de manera tal que la gente, a centenares de verstas a la redonda, vea, tiemble, sepa, grite: están **estrangulando** y estrangularán hasta la muerte a los kulaks [...][38]



Quien dictó esta orden y llevó a Rusia a la hecatombe de los años 1918-1922, con sus nueve millones de muertos en combates, represión, hambrunas y epidemias, podía, sin em-

[38] Pipes (1996:50). Este es uno de los muchos documentos que han salido a la luz después de la caída de la Unión Soviética. También está reproducido en Service (2000: 365). En esos documentos se prueba, además, la calidad de noble hereditario de Lenin, cosa que fue transformada en secreto de Estado durante el régimen comunista.





bargo, tal como los verdugos del Holocausto, dormir tranquilo y satisfecho ya que creía estar ejerciendo, con las palabras usadas por Hitler para definir el nazismo, la "voluntad de crear la humanidad de nuevo" (Pinker, 2003: 237). También "el bueno" y "el malo", y por la misma razón, podían dormir tranquilos. No eran sino caracteres distintos embarcados en la misma aventura genocida.

Ecos chilenos

Recordar todo esto es importante si es que no queremos que tantos hayan muerto en vano. Y no menos en Chile, donde todavía hay partidos que se declaran marxista-leninistas y celebran con entusiasmo el régimen totalitario que los comunistas impusieron a sangre y fuego en Rusia el año 1917. Así, para dar un ejemplo reciente, en el número del 2 de noviembre de 2012 del semanario del Partido Comunista de Chile, *El Siglo*, se puede leer un verdadero panegírico sobre la "Revolución Rusa de Octubre", donde se habla, sin el menor reparo ni matiz, de "la hazaña de los bolcheviques, dirigidos por el clarividente Vladímir Ilich Lenin" (*El Siglo*, 2012: 25).

Se trata de expresiones realmente notables dada la abundantísima información actualmente disponible sobre el carácter genocida del régimen bolchevique, pero más notable aun es que quienes lo celebran quieran, al mismo tiempo, convencernos de su compromiso inquebrantable con los derechos humanos. Es como si alguien que admira y se inspira en el régimen nazi quisiese convencernos de su profundo amor por el pueblo judío.

Más aun, en el Chile de hoy se convierte en verdaderos íconos juveniles a personas que militan en organizaciones



que abiertamente declaran ser leninistas, como las Juventudes Comunistas. El que ello pueda llegar a ocurrir denota un preocupante desconocimiento de la historia y por ello no está demás que refresquemos nuestra memoria acerca de la tan mentada “hazaña de los bolcheviques” y la “clarividencia” de Lenin.











Las ideas de la libertad

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida




Miguel de Cervantes
El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha







POR UN LIBERALISMO ASOCIATIVO
Reflexiones sobre la sociedad civil, el mercado y el Estado[39]

Este ensayo trata de la relación entre Estado, sociedad civil y mercado. Es un tema que ha sido clásico desde el surgimiento mismo de la sociedad moderna, cuando el mundo de las relaciones cercanas comienza a separarse de los intercambios económicos, que adoptan la forma de mercados cada vez más lejanos y autorregulados, y del poder político, crecientemente concentrado en la figura del Estado. Por ello, este texto se inicia aludiendo a esta reflexión clásica, tomando como punto de referencia a algunos pensadores célebres como Hayek, Burke y Tocqueville. Después se sacan algunas conclusiones acerca de la falsa disyuntiva Estado-mercado para pasar luego a la actualidad política del tema, haciendo referencia a las ideas y propuestas de David Cameron. Finalmente, se hace alusión, de forma muy resumida, a un par de intentos recientes de compatibilizar mercado y Estado en beneficio del florecimiento de la sociedad civil. El primero proviene de Suecia y sus recientes reformas del Estado de bienestar y el segundo, del proceso de renovación urbana que ha transformado tantas ciudades estadounidenses en las últimas dos décadas.

[39] Este texto se basa en la ponencia realizada por el autor en el Campus FAES 2011, celebrado en Navacerrada, España. Fue publicado en *Cuadernos de Pensamiento Político*, octubre-diciembre 2011 (Rojas, 2011a).



Hayek y los dos individualismos

Quisiera iniciar estas reflexiones aludiendo a un texto de Friedrich Hayek. Se trata de un ensayo publicado en 1946 que recoge una conferencia dictada por Hayek en diciembre de 1945 en el University College de Dublín con el título *Individualismo: el verdadero y el falso*[40]. Hayek (1986) hace allí una distinción muy importante entre dos formas de ver y plantearse el individualismo. Por una parte está el individualismo verdadero —yo diría, *liberal*—, un individualismo que necesariamente tiene que afirmar y defender la sociedad civil. Porque la sociedad civil, según Hayek, es la expresión necesaria de la libertad individual. Nuestra libertad se expresa y realiza en la constitución de la familia y de una red de relaciones cercanas de cooperación, asociación y solidaridad, en todas esas "formaciones espontáneas" que son las "bases indispensables de una civilización libre" (Ibíd.: 22-23).

Edmund Burke, en sus famosas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de fines del siglo XVIII, habló de estas formas básicas de asociación como el "pequeño pelotón" (*little platoon*) al que pertenecemos y que forma la base de nuestra vida y solidaridad sociales (Burke, 1989)[41]. Esta alusión la hizo Burke en el contexto de su crítica al impulso revolucionario que por entonces conmovía a Francia: el querer arrasarlo todo,

[40] El texto es accesible en Internet en: http://www.primerolagente.com.ar/img/hayek.pdf

[41] Estas son las palabras de Burke: "*To be attached to the subdivision, to love the little platoon we belong to in society, is the first principle (the germ as it were) of public affections. It is the first link in the series by which we proceed toward a love to our country and to mankind*" (Burke, 1909: párrafo 75).





disolver todos los órdenes y afectos, borrar la herencia de la historia y quebrar nuestras solidaridades básicas, para de esa manera poder imponer un orden nuevo surgido del designio revolucionario y plasmado en un Estado que se arrogaba la tarea de rehacer totalmente la sociedad. Para ello, el Estado revolucionario precisaba de individuos libres de todo vínculo, de toda fe, de toda lealtad, para poder hacerlos de nuevo, dependientes de un solo vínculo, de una sola fe y de una única lealtad: con el Estado revolucionario.

Esta es una observación fundamental, ya que la destrucción de la sociedad civil y la atomización del individuo son, sin duda, las bases del Estado fuerte. El debilitamiento o destrucción de todas esas "estructuras intermedias"[42] donde el individuo plasma sus relaciones sociales lo deja, para resolver sus necesidades vitales, absolutamente dependiente del Estado. En suma, mientras más débil es la sociedad civil, más fuerte es el Estado. Esta reflexión es muy importante para Hayek y él la conecta con las reflexiones de otro pensador clásico: Alexis de Tocqueville (2009). Es en su famoso libro *La democracia en América,* de la primera mitad del siglo XIX, donde Tocqueville, visitando Estados Unidos, hace un descubrimiento esencial: que la verdadera fuente de la libertad, la democracia y la prosperidad de los americanos es una fuerte sociedad civil, la verdadera pasión de los americanos por asociarse, es decir, de resolver todos sus problemas por sí mismos, sin recurrir a otros, sin recurrir al Estado,

[42] "Mediating structures" fue la expresión que Peter Berger y Richard Neuhaus le dieron a los "pequeños pelotones" de Burke en un texto de 1977 que hizo época: To empower people: the role of mediating structures in public policy.





sino formando directamente una respuesta asociativa a los problemas que les presentaba la vida[43]. La verdad es que ninguna sociedad ha estado tan cerca del autogobierno como la sociedad estadounidense clásica y esa fuerza de la sociedad civil es aún hoy un rasgo distintivo de Estados Unidos como lo veremos más adelante.

Frente a este individualismo, que para Hayek es el verdadero individualismo liberal, existe otro, que él llama "falso individualismo" y que yo llamaría individualismo "socialista" o, incluso, "totalitario". Puede parecer contradictorio hablar de individualismo socialista o totalitario, pero no lo es. Se trata de aquel individualismo que invita al individuo a romper todo lazo cercano, a "liberarse" de toda obligación y de toda dependencia con sus seres más cercanos y, en vez de ello, ofrece una gran solución para nuestras necesidades vitales que no es otra que la del Gran Estado o, en su forma extrema, la del Gran Líder.

Esta reflexión es muy parecida a la que hizo otra gran pensadora, Hanna Arendt, al estudiar las raíces del totalitarismo moderno. Ella señaló una fuente fundamental de ese siniestro fenómeno: la soledad de la moderna sociedad de masas, aquella donde surge el "hombre-masa" (*mass man*), ese átomo aislado, indistinguible de miles de otros átomos

[43] "Los norteamericanos de todas las edades, de todas las condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no solo tienen asociaciones comerciales e industriales en que todos toman parte, sino otras mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares [...] Así, el país más democrático de la Tierra, es aquel en el que los hombres han perfeccionado más el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos, y han aplicado al mayor número de objetos esta nueva ciencia" (Tocqueville, 2009: 473).





que finalmente encuentran un sentido de pertenencia y comunidad abandonándose a otros, a un movimiento de masas, un Estado o un Führer, que los rescate de su soledad:

> "Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos aislados. Comparados con todo otro partido o movimiento, su característica más conspicua es su exigencia de una lealtad total [...] (que) solo puede esperarse de seres humanos completamente aislados que, carentes de todo otro vínculo social, [...] derivan su sentimiento de tener un lugar en el mundo exclusivamente de su pertenencia al movimiento o al partido." (Arendt, 1951: 316-317).

Es esa alienación de vivir con extraños, de vivir en sociedades vacías de comunidad, de no tener lazos fuertes con los seres humanos más cercanos, de no formar nada que tenga solidez y permanencia en torno a la vida cotidiana, la que según Arendt lleva a la necesaria búsqueda de aquella comunidad ficticia que ofrecen movimientos políticos como el nazismo o el comunismo[44]. De esta misma fuente beben también los grandes Estados benefactores democráticos, que ofrecen resolver con sus aparatos asistenciales, sus planificadores, sus expertos y sus burocracias lo que la sociedad civil tradicionalmente ha resuelto.

[44] Según Arendt, la atomización de los individuos puede, como en Alemania, anteceder al surgimiento del totalitarismo o, como en la Rusia soviética, ser creada por el propio régimen como una manera de dominar plenamente la sociedad (Ibíd.: 312).



Esta dialéctica que lleva de la debilidad de la sociedad civil a la soledad y de la soledad a la dependencia del Estado ha sido siempre evidente para el socialismo. Por ello su propensión a promover la disolución de los lazos cercanos fuertes como aquellos representados por la familia. El individuo sin familia o con vínculos familiares superficiales es un individuo que necesariamente va a tener que recurrir al Estado. Esto es algo evidente en los regímenes comunistas, pero lo mismo se puede también observar al estudiar a uno de los países donde la socialdemocracia tuvo una hegemonía más duradera y profunda: Suecia. Ya en los años treinta del siglo pasado, los esposos Myrdal (Alba y Gunnar, futuros ministros socialdemócratas y ganadores del Premio Nobel) lanzaron un amplio programa de destrucción de la familia como bastión social de resistencia al proyecto socializador del régimen socialdemócrata inaugurado en 1932. Para que el Estado formase a sus hombres nuevos había que quitar de en medio a toda organización social que se interpusiese entre el Estado y el individuo, ojalá desde la más temprana edad. Por ello, se llegó a recomendar que incluso los bebés más tiernos fuesen entregados a los cuidados profesionales de los expertos del Estado, quedando el papel de los padres reducido a un mero rol "subsidiario" respecto de la formación de sus hijos. La finalidad era clara: "liberar" a los niños de sus padres y colectivizar su formación[45]. La socialdemocracia sueca llevó,




[45] Este programa, que también incluía medidas de "higiene racial" como la esterilización masiva de madres "inapropiadas", fue publicado en forma de libro en 1934 bajo el título de *Crisis en el tema de la población* (Myrdal y Myrdal, 1934).



sin duda, la extensión del Estado benefactor monopolista y antisociedad civil a extremos nunca alcanzados en otro régimen democrático. Fue tal vez por ello que haya sido justamente en Suecia donde hace un par de décadas se inició un profundo proceso de cambio del Estado benefactor al que pronto volveremos.

La centralidad de la sociedad civil en una perspectiva liberal

De estas reflexiones quisiera sacar un par de conclusiones. La primera es que no hay libertad individual real sin una sociedad civil que asuma importantes funciones sociales. Por lo tanto, el proyecto liberal debe ser siempre un proyecto de defensa y fortalecimiento de la sociedad civil. En ese sentido ha habido un serio malentendido, incluso de una parte de muchos liberales, que ha tendido a confundir la libertad con la ruptura de todo vínculo social sólido. Esto ha tenido su fundamento en la aspiración justificada de luchar contra una serie de graves inequidades y desigualdades intolerables que eran parte integrante de la sociedad civil tradicional. Sin duda que las comunidades históricas han sido también agentes de opresión e intolerancia. Por ello, para muchos liberales, toda liberación de las mismas y de sus reglas muchas veces asfixiantes era algo positivo, pero no llegaban a comprender que la alternativa no puede ser la atomización o la falta generalizada de responsabilidad directa por nuestro entorno humano. Por ello es que este tipo de liberalismo unilateralmente emancipador ha terminado abriéndole las puertas al colectivismo estatal o socialismo. En esta perspectiva es muy instructivo leer a Hayek y descubrir el peligro que existe si lo que propugnamos es, en el fondo, ese tipo de







falso individualismo que crea la dependencia y, finalmente, el sometimiento al Estado[46].

La segunda conclusión que extraigo de las reflexiones anteriores, es que el pensamiento liberal debe rechazar de plano la dicotomía, hoy en día tan en boga, entre Estado y mercado. A la izquierda le deleita este planteamiento. Le viene como anillo al dedo decir que la disyuntiva es Estado o mercado, y como nadie en verdad quiere vivir en una "sociedad de mercado" hay, evidentemente, que crear un gran Estado que nos proteja del mercado. El problema es que todo este planteamiento es falso: no existe ninguna contraposición necesaria entre Estado y mercado, y más adelante se darán algunos ejemplos acerca de cómo se puede organizar una colaboración dinámica y provechosa entre los mismos. Pero el problema mayor de la dicotomía Estado-mercado es que esta simplificación ignora o niega nada menos que la existencia y las posibilidades de la sociedad civil.

Ahora bien, si nosotros mismos aceptamos esta forma de plantear el debate o, más aun, si postulamos que el mercado debe resolver cada uno de los problemas que el Estado no ha resuelto, entonces estaríamos perdidos ideológicamente y, además, jamás podríamos recabar un amplio apoyo para nuestras propuestas, porque jamás la sociedad va a aceptar un proyecto político que diga: en vez de la política, el comercio. Esto es simplemente así porque la mayoría de nuestras relaciones, y entre ellas las más importantes, no están en la política ni en el comercio, sino en nuestros vínculos interper-

[46] Una lectura clave en este contexto es el libro de 1953 de Robert Nisbet, titulado *The Quest for Community* y reeditado en 1990 (Nisbet, 1990).





sonales, en el compartir nuestras vidas con la gente que queremos, en crear esos lazos que no pueden ordenarse (como en la política) ni comprarse (como en el comercio). En estos vínculos reside el verdadero sentido de la vida en sociedad y su fortalecimiento debe ser, por ello, el propósito declarado del pensamiento y accionar liberales.

La finalidad esencial del liberalismo no es crear mercados, ni siquiera crear sociedades democráticas por sí mismas. La finalidad del liberalismo es fortalecer la libertad del individuo y todas esas asociaciones o comunidades que son el producto del ejercicio de esa libertad. La política y el Estado deben ser instrumentos para ello, y la democracia es, sin duda, el mejor instrumento político que tenemos para alcanzar ese objetivo, así como el mercado es el mejor instrumento económico para hacer prosperar a la sociedad civil; pero si la ignoramos, si la sacamos del debate y del horizonte de nuestro accionar, entonces estamos planteando algo que desde el punto de vista liberal es una aberración.

Cameron y el relanzamiento de un liberalismo asociativo

Esas reflexiones me permiten pasar a la actualidad política, donde quiero aludir a unos de los políticos más interesantes de la Europa actual: David Cameron, primer ministro y líder del Partido Conservador del Reino Unido. El 19 de julio de 2010, Cameron pronunció en Liverpool un discurso de alto interés ideológico y programático que se conoce como *Big Society Speech*[47]. En él, Cameron relanzó, ahora como primer minis-

[47] Cameron (2010). Según Jesse Norman (2011: 14), el concepto de *Big Society* fue usado por vez primera por Cameron en un discurso de noviembre de 2009.



tro, lo que había sido la idea central en su carrera política: que la gran misión del partido conservador británico no es otra que la de refundar la relación entre Estado y sociedad civil.

Es muy importante destacar este aspecto de la propuesta de Cameron, ya que a menudo cuando se habla de la política del líder conservador se hace referencia exclusivamente a los recortes fiscales, como si a ello se redujese la visión y la misión de Cameron. Para entender cuán parcial es esta apreciación basta leer los párrafos iniciales del discurso ya citado. Allí nos dice Cameron que "hay cosas que se hacen porque son un deber", como terminar con un déficit fiscal insostenible, pero hay otras cosas que se hacen porque "son nuestra pasión" y, agrega, "mi gran pasión es construir una Gran Sociedad".



La Gran Sociedad es la respuesta a los dos ejes tradicionales del poder y del debate político: el Gran Gobierno (*Big Government*) y los Grandes Negocios (*Big Businesses*), y Cameron la define de la siguiente manera:

> "Podéis llamarla liberalismo. Podéis llamarla empoderamiento (*empowerment*). Podéis llamarla libertad. Podéis llamarla responsabilidad. Yo la llamo la Gran Sociedad. La Gran Sociedad es un enorme cambio cultural [...] donde la gente, en sus vidas cotidianas, en sus hogares, en sus barrios, en sus lugares de trabajo [...] no siempre se dirige a funcionarios, a las autoridades locales o al gobierno central buscando respuestas a sus problemas [...] sino que, en vez de ello, se sienten libres y con el poder necesario para ayudarse a sí mismos y a sus propias comunidades [...] Se trata de una liberación: la más grande y la más dramática redistribución





> del poder desde las élites en Whitehall al hombre y la mujer corrientes" (Cameron, 2010)[48].

Esto implica, según Cameron, "una perspectiva completamente nueva sobre el gobierno", que lo "pone completamente de cabeza". En consecuencia, el norte que orientará su gobierno será hacer todo aquello que "ayuda a potenciar el impulso comunitario" y "no hacer nada que lo aplaste". Para llevar adelante este programa de devolución de funciones del Estado a la sociedad civil, Cameron mencionó tres instrumentos: políticas públicas para fomentar la acción social, reforma de los servicios públicos, abriéndolos a una pluralidad de proveedores, y empoderamiento comunitario. Ello debe ser promovido a través de la descentralización del poder político, la transparencia del accionar público y la creación de fuentes de financiación que apoyen el impulso comunitario. En este último punto destaca la idea de crear un "Banco de la Gran Sociedad" (*Big Society Bank*), cuyo diseño, al día de hoy, ya está finiquitado y su lanzamiento previsto para el año entrante[49]. Fuera de ello, Cameron anunció el inicio práctico de su política tendiente a hacer posible la Gran Sociedad a través de cuatro intentos pilotos, ubicados en zonas y realidades diversas del Reino Unido.

Lo que Cameron está planteando es, en suma, un proyecto de largo plazo y gran calado, que implica que las comuni-

[48] Whitehall, la avenida que va de la Plaza del Parlamento a la de Trafalgar, es una metáfora común en Gran Bretaña del más alto poder político y la administración del gobierno central.

[49] Véase la propuesta en: http://www.cabinetoffice.gov.uk/sites/default/files/resources/big-society-bank-outline-proposal.pdf





dades vayan transformando a un Estado que se hace parte de su propia transformación mediante políticas públicas que promuevan y faciliten la reconquista paulatina del poder por la sociedad civil, paso a paso, función a función, guardería a guardería, escuela a escuela, centro de salud a centro de salud. Estas ideas se enmarcan dentro de lo que es una gran reflexión ideológica del partido conservador británico. Quizás la expresión más radical de esto sea el influyente *think thank* conservador londinense ResPublica, liderado por Phillip Blond[50]. De cierta manera, se puede decir que Blond es, en relación a Cameron, lo que Anthony Giddens fue en relación a Tony Blair. Una especie de ideólogo-inspirador de la acción política cotidiana.

La postura ideológica de Blond constituye un desconcertante desafío a mucho de lo que durante décadas ha sido una parte constitutiva del mapa político británico. El título de su libro de 2010, *Red Tory* ("Conservador Rojo"), es una buena síntesis de las innovaciones desestabilizadoras de Blond, que no duda en lanzarse a la conquista de un sentimiento de solidaridad social y activismo de base que la izquierda tradicionalmente había definido como suyo. Su ofensiva, en nombre de una verdadera solidaridad social y de la recreación y empoderamiento de la sociedad civil, pone a los laboristas como a los verdaderos "azules", en el sentido de fríos, lejanos y ajenos al sentir popular[51]. Los planteamientos de Blond son

[50] La página de ResPublica es: http://respublica.org.uk/

[51] "*Red Tory vs Blue Labour*" fue el título, después muy repetido, de un seminario organizado en abril de 2009 por el think tank Demos, en torno al desafío representado por los planteamientos de Blond.





muy amplios y parten de lo que en su libro define como un colapso cultural y moral producto "de la desaparición de la sociedad civil británica", cuyos espacios de poder cívicos han sido copados por "el Estado centralizado o por el mercado monopolizado". Se ha creado así una "sociedad plana", vacía de comunidad y, por ello, de civilidad y moralidad, reducida a las opciones del Estado y el mercado: "El Estado y el mercado han avanzado desde la izquierda y la derecha, copando prácticamente todos aquellos espacios de autonomía y autogobierno que antes conformaban la sociedad civil en Gran Bretaña" (Blond, 2010: 3).

En un discurso de noviembre de 2009, titulado "El futuro del pensamiento conservador", Blond (2009) resumió en tres puntos las bases de lo que él llamó "un nuevo pacto y un nuevo fundamento" (*a new deal and a new settlement*) de una sociedad "con un futuro mejor y más estable": Estado civil ("*civil state*"), mercado moralizado ("*moralised market*") y sociedad asociativa ("*associative society*"). El Estado civil es, para Blond, el nuevo Estado de bienestar que debe reemplazar al actual: un Estado anclado en la sociedad civil, que promueve el poder del asociacionismo y permite a los ciudadanos tomar el comando sobre sus estructuras y funciones. Pero la ofensiva de Blond no solo se dirige contra el Estado "antisocial", sino también contra la panacea del mercado propia del "modelo neoliberal", la que a su juicio, paradójicamente, está destruyendo, mediante el accionar amoral de los grandes oligopolios y conglomerados, al verdadero mercado libre. Blond, que se declara "un pensador radicalmente pro mercado", aboga, por ello, por lo que él llama "mercado moralizado", es decir, regulado por fuertes restricciones de carácter ético que harían innecesarias muchas de las inter-






venciones del gran Estado regulador. Finalmente, está la sociedad asociativa, los "pequeños pelotones" de Burke, a los que explícitamente alude Blond. Esa debe ser la base de todo el nuevo entramado social propuesto, y al servicio de ella deben ponerse tanto el Estado como el mercado.

Me he permitido tratar con cierto detalle los planteamientos de Cameron y Blond no porque esté totalmente de acuerdo con ellos, sino porque constituyen, a mi juicio, un conjunto de ideas extremadamente importantes para darle un futuro tanto al pensamiento liberal como a un nuevo gobierno que sea capaz de sacarnos del marasmo actual. Insisto en que me parece muy triste el que las propuestas de David Cameron se reduzcan al tema de los recortes fiscales y lamento que nosotros mismos no hayamos sido capaces de destacar lo verdaderamente esencial de sus ideas, ya que en ello reside un mensaje de recuperación de la sociedad civil que realmente podría conquistar el favor ciudadano. En nuestra sociedad, desde los protagonistas de las protestas callejeras hasta todos aquellos que, aun votando, sienten desafección por las instituciones o que ven con espanto cómo la intromisión del Estado va debilitando a la familia y a la comunidad, hay una sed de un proyecto político diferente, que reformule no solo la misión sino la estructura misma del Estado y busque soluciones desde abajo, desde el poder propio del ciudadano y la sociedad civil para afrontar sus problemas y resolver sus necesidades.



Para finalizar, y sin tratar de profundizar mucho en ello, quisiera dar un par de ejemplos, tomados de latitudes muy distintas, de cómo se hace en la práctica para poner al Estado y al mercado al servicio del empoderamiento ciudadano y la reconstrucción de la sociedad civil.






Reinventando el Estado del bienestar: el ejemplo de Suecia

El primer ejemplo proviene del país-paradigma del Estado del bienestar, Suecia, que hace unos veinte años estuvo sumido en una profunda crisis, de la cual salió gracias a decididas reformas que transformaron su viejo Estado benefactor —que, como vimos, tanto ahogaba la libertad ciudadana, la diversidad y el dinamismo social en general— en un Estado renovado, que ha sabido combinar una gran moderación fiscal con una amplia apertura a la cooperación público-privada, la competencia y el empoderamiento de la sociedad civil[52]. Este cambio es una de las explicaciones fundamentales del hecho de que Suecia lidere hoy el desarrollo europeo, con altísimas tasas de crecimiento, plena estabilidad fiscal y notables logros en política social.

Es importante partir señalando que lo realizado en Suecia ha sido, en realidad, una espectacular operación de salvataje del Estado de bienestar, al que debió reformar desde sus cimientos para evitar que se hundiese definitivamente. Esto hay que recalcarlo dados los equívocos, mal o bien intencionados, que existen acerca de este tipo de reformas: los cambios emprendidos en Suecia no han pretendido disminuir la solidaridad social o desmontar el Estado de bienestar, sino reinventarlo desmontando aquellas jerarquías, monopolios y excesos que lo amenazaban. Cuatro grandes principios guiaron este proceso de cambio:

[52] Para un análisis más detallado de estas reformas, puede consultarse mi libro *Reinventar el Estado del bienestar. La experiencia de Suecia* (Rojas, 2010).



1. La reforma del Estado de bienestar debe ser llevada a cabo por la sociedad y no por el Estado. El papel del Estado debe ser abrir la posibilidad del cambio renunciando a su monopolio de la gestión de los servicios públicos y dándole al ciudadano una voz directa y determinante en la conformación del nuevo Estado de bienestar.

2. El principal agente de la reestructuración de los servicios públicos debe ser el ciudadano mismo. Para que ello sea posible, el ciudadano debe recibir la responsabilidad directa por la conformación de la oferta de servicios públicos mediante su libre elección. La forma más simple y eficiente de alcanzar esto es un sistema de bonos del bienestar, por el cual el Estado transfiere a los ciudadanos el poder efectivo de configurar, mediante su demanda respaldada por dichos bonos, la oferta misma de los servicios de responsabilidad pública.



3. El cambio requiere la creación de un amplio pluralismo de proveedores. La libertad de elección no puede realizarse si no existe una posibilidad real de elegir entre muchas alternativas que compitan entre sí en igualdad de condiciones y que, para su subsistencia, dependan de la elección libre de los ciudadanos. Esto implica separar la **responsabilidad** pública por el acceso universal e igualitario a ciertos servicios y prestaciones sociales de su **gestión**. De esta manera se rompen los monopolios públicos, abriendo lo que había sido un sistema cerrado al dinamismo de la libre competencia.

4. Los servicios de responsabilidad pública no deben estar monopolizados por una categoría especial de trabajadores-funcionarios. La modernización del Estado de bienestar implica romper no solo el monopolio de la gestión pública sino, además, el monopolio de ciertas categorías laborales sobre la prestación de los servicios de responsabilidad pública. La





estabilidad en el empleo de quienes prestan servicios que no tengan directamente que ver con el ejercicio de la autoridad del Estado no debe estar relacionada con asignaciones presupuestarias ni privilegios como la inamovilidad laboral, sino únicamente con la capacidad de atraer la demanda ciudadana y, con ello, el financiamiento público canalizado vía bonos del bienestar.

Lo que Suecia ha logrado con la introducción, desde comienzos de los años noventa, de los bonos del bienestar es poner al Estado (que regula y financia) y al mercado (formado en este caso por una multitud de asociaciones, cooperativas, fundaciones y empresas) directamente al servicio de los ciudadanos. Se trata de un mecanismo muy práctico de empoderamiento de la sociedad civil que está transformando profundamente los servicios públicos de Suecia, pero no porque un gobierno desde arriba decida lo uno u lo otro, sino porque los ciudadanos, con sus elecciones concretas, van creando la escuela, la sanidad, el tipo de cuidado de ancianos y otros servicios que desean.

El resurgimiento de las ciudades estadounidenses

Otro ejemplo de fortalecimiento de la sociedad civil mediante la acción conjunta del Estado y el mercado es lo que ha ocurrido durante los últimos veinte años en muchos de los barrios antes más destituidos de las ciudades de Estados Unidos.

Empecemos por un hecho anecdótico pero revelador. Cuando Bill Clinton terminó su segundo mandato presidencial, en enero de 2001, eligió un lugar sorprendente para ubicar su nuevo despacho: 55 West 125th Street, es decir, en pleno Harlem. Para aquellos que todavía tenían la imagen de Har-



lem como una zona absolutamente segregada y devastada por las drogas y la violencia, esto podía parecer una locura. Pero no lo era. De hecho, Harlem llevaba ya por entonces al menos una década de espectacular renovación, que lo había sacado de aquella espiral infernal que había motivado la reducción de su población a menos de la mitad entre 1950 y 1990. En los años noventa, sin embargo, se revierte este proceso e incluso una creciente cantidad de blancos de clase media comienza a elegirlo como su residencia. Tanto es así, que los precios de terrenos y viviendas en Central Harlem crecen con un espectacular 300 por ciento en los años noventa, comparado con apenas un 14 por ciento para toda Nueva York. ¿Cómo se explica un cambio tan extraordinario que, además, se estaba produciendo por doquier en los centros antes absolutamente devastados de tantas ciudades estadounidenses?

Algunos creen que esto solo tiene que ver con una férrea política de lucha contra la criminalidad[53], asociada a la así llamada “tolerancia cero”. Sin duda que una nueva actitud frente a la criminalidad, no menos frente a aquella de poca monta que es la puerta de entrada a la gran criminalidad, fue fundamental; pero sería un grave error creer que esa fue la única razón o, incluso, que eso fue lo decisivo. Más que con los cuerpos policiales, el renacimiento de las ciudades norteamericanas tiene que ver con entidades con nombres como Harlem Congregation for Community Improvement, Mid-Bronx Desperadoes, Bethel New Life CDC, Merrill Park Residents Association, Broadway Area Housing Coalition, Asian

[53] La obra esencial al respecto es *Fixing Broken Windows* de George Kelling y Catherine Coles (1996).



Neighborhood Design, Ten Point Coalition, Abyssinian Development Corporation y miles de otras asociaciones de base. Las ciudades de Estados Unidos no fueron rescatadas ni por los miles de millones de dólares invertidos en los grandes planes de Washington para luchar contra la degradación urbana ni por burócratas o expertos altamente cualificados ni por policías estrella, no, el milagro se debe, esencialmente, a los ciudadanos mismos que, agrupados en los más diversos tipos de asociaciones, tomaron en sus manos la recuperación de sus centros urbanos, casa a casa, edificio a edificio, calle a calle, escuela a escuela, oficina de empleo a oficina de empleo, de a poco, pacientemente, hasta convencer a todos de que solo la sociedad civil y sus comunidades podían darle vuelta a una situación que muchos expertos consideraban irremediable.

Contemos resumidamente esta sorprendente historia[54]. Desde el *New Deal* de Roosevelt en los años treinta fue creciendo un Estado intervencionista que comenzó a erosionar el alma misma de la vitalidad americana tan bien descrita por Tocqueville: sus comunidades, sus asociaciones, su capacidad de autogobierno, su diversidad misma. La administración federal fue acumulando y centralizando funciones, especialmente en materia social. Y la lucha contra la pobreza y la exclusión fue su espacio más natural de acción. Surgieron así los grandes planes, las grandes burocracias, los expertos sabelotodo, y con ellos políticas que pretendían "desde arriba y desde afuera" solucionar los problemas sociales. Hoy existe un consenso bastante amplio sobre lo que significó todo esto: no solo un fracaso completo sino incluso el agravamiento de

[54] Un amplio recuento se encuentra en Grogan y Proscio (2000).



los problemas a través de políticas absolutamente disparatadas, como la de viviendas sociales (*public housing*) que apenas construidas se convertían en guetos o todas aquellas medidas que de hecho fomentaban la dependencia de los subsidios y la disolución de la familia, donde la irresponsabilidad y la desidia pagaban más que la responsabilidad y el trabajo.

Este desarrollo tan lamentable llevó a una reacción política que no era más que un intento de recuperar el genuino espíritu estadounidense. Se la conoce genéricamente como Nuevo Federalismo (*New Federalism*) y plantea la necesidad de devolver el poder de los niveles centrales a los locales y de potenciar las comunidades de base como sustento de una sociedad sana, cohesionada y dinámica. Ya en la campaña presidencial de 1976 Ronald Reagan captó este impulso haciendo un llamado a "poner fin al gigantismo" y "retornar a la escala humana: la escala que los seres humanos pueden entender y manejar; la escala de la asociación fraternal local, de la parroquia, del club de barrio..." (Schamra, 2004). Esta orientación sería luego una constante en la política estadounidense, haciendo así posible la formulación de políticas públicas dirigidas a reforzar la sociedad civil y sus comunidades. Este fue el marco propicio para que los líderes locales contasen con una amplia libertad en el uso de los recursos públicos para apoyar las iniciativas que surgían desde abajo, desde los barrios, las iglesias, las asociaciones civiles.

Pero ese marco de acción, esa voluntad política de reavivar el espíritu asociativo de Estados Unidos, no hubiese dado fruto si no hubieran existido aquellos miles y miles de activistas locales, a menudo nucleados en torno al pastor o la iglesia del barrio, dispuestos a tomar las cosas en sus propias manos. Ellos fueron los decisivos, y en torno a ellos y a



sus Corporaciones de Desarrollo Comunitario (*Community Development Corporations*, CDCs) se forjaron las alianzas con el Estado y el mercado que crearían el núcleo del renacer de las ciudades norteamericanas. Políticas públicas pro autonomía local y sociedad civil[55], una tributación que premia la reforma y construcción de viviendas así como la inversión privada en general en áreas de alto riesgo[56], fundaciones privadas dispuestas a canalizar recursos hacia los barrios vulnerables como la Local Initiatives Support Corporation y la Enterprise Community Partners[57], todo ello y mucho más ha potenciado el impulso desde abajo, desde las miles de comunidades de base que han sido las protagonistas de la recuperación de la ciudad norteamericana. P. Grogan y T. Proscio (2000: 243) sintetizan así las fuerzas que confluyeron para que ello fuese posible: "comunidades de barrio, capital privado, orden público y un sistema de servicios desregulado o descentralizado".



Stephen Goldsmith, legendario alcalde de Indianápolis durante los años noventa, sintetizó todo el espíritu de esta gran renovación urbana en las siguientes palabras de su discurso inaugural como alcalde en 1992:

> "El alma de nuestra ciudad son sus barrios, y el gobierno debe ser rehecho en torno a ellos. Debemos descen-

[55] Hay una gran cantidad de estos instrumentos, siendo los así llamados *Block grants* uno de los más importantes ya que entrega recursos fiscales sin coartar la autonomía y la innovación locales.
[56] Se trata, en lo fundamental, del *Housing Tax Credit* y del *New Markets Tax Credit.*
[57] Para estudiar su amplio accionar, que ha canalizado miles de millones de dólares hacia las iniciativas locales, véase http://www.lisc.org/ y http://www.enterprisecommunity.org/







tralizar la gran administración. Debemos ayudar a los ciudadanos a reganar el control de sus barrios, reconquistar su administración, reasumir sus propias responsabilidades. Debemos encontrar un camino para empoderar a las gentes y las organizaciones civiles de esta ciudad" (Goldsmith, 2002: 143).

Palabras finales sobre el liberalismo asociativo

El pensamiento liberal alberga un gran potencial político. Pero para concretar ese potencial se requiere unir su inquebrantable defensa de la libertad individual con una defensa igualmente inquebrantable de las formas de asociación civil en que se expresa esa libertad. Aunque parezca una contradicción, quisiera afirmar que, para ser consecuente consigo mismo, el individualismo liberal no puede ser individualista, sino social, volcado hacia la construcción de sociedad civil, de lazos de fraternidad y solidaridad con quienes forman los "pequeños pelotones" a los que pertenecemos naturalmente o por designio de nuestra voluntad libre. Sin el soporte de nuestros cercanos, sin la responsabilización mutua por nuestro bienestar, no hay libertad que valga. La libertad no puede ser soledad al precio de hacernos súbditos de otros, del Gran Estado o del Gran Líder, o de una ilusión de alguna ficción ideológica que terminaría exigiendo que le rindamos nuestra libertad real.



El ser humano se mueve propulsado por dos fuerzas que parecen repelerse la una a la otra: la necesidad de ser libres y la necesidad de pertenecer a una comunidad. La búsqueda de la libertad ha sido siempre el lado fuerte del liberalismo, pero a menudo se nos ha quedado en el tintero la respuesta





a la búsqueda de la comunidad. Con ello le hemos hecho un flaco favor a nuestras ideas y le hemos dejado el terreno abonado a los socialistas de todo pelaje para que hagan su oferta de seguridad, pertenencia y comunidad al precio de una subordinación creciente a sus designios. Pero eso no tiene por qué ser así. Si sabemos hermanar libertad y pertenencia, individuo y comunidad, podremos crear una propuesta de sociedad capaz de romper el desconcierto que hoy corroe gran parte de nuestra sociedad.











IGUALDAD Y LIBERTAD
Dilemas y propuestas liberales[58]

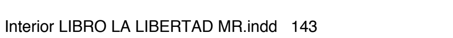
Los conceptos y su contexto: de la hermandad al antagonismo

Las ideas de igualdad y libertad forman los cimientos conceptuales de la modernidad. Por modernidad pueden entenderse muchas cosas, pero en el sentido político es pertinente referirse a la época que se abre con la Revolución Americana, es decir, con la independencia de Estados Unidos y las primeras declaraciones acerca de la democracia y los derechos humanos tal como los conocemos hoy en día. Poco después vendrá la réplica europea, con la Revolución Francesa, que alterará radicalmente la relación entre los conceptos de igualdad y libertad, ya que los mismos que habían nacido como hermanos gemelos en América terminarán como ideas antagónicas en Europa, incluso moldeando dos paradigmas políticos diametralmente opuestos.

Es importante destacar esto, porque las condiciones en que las ideas nacen y se desarrollan, se interpretan y reinterpretan, son muy relevantes para comprender el sentido que las mismas cobran. Palabras que suenan igual pueden tener sentidos muy distintos, e incluso contrarios, dependiendo del contexto.

[58] Texto basado en una exposición realizada en el ESADE de Barcelona el 5 de abril de 2011, en el marco de la XVII Sesión del Seminario Permanente de Derechos Humanos Antonio Marzal. El tratarse de una conferencia explica la diferencia de estilo de este texto respecto de los demás.







Comencemos releyendo aquellas célebres palabras que dan, políticamente, inicio a la modernidad. Se trata de las siguientes frases de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* del 4 de julio de 1776: "Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad".

Como vemos, el punto de partida de estas frases históricas es la igualdad ("todos los hombres son creados iguales") y esta igualdad se concretiza en ciertos "derechos inalienables", dados por el Creador y, por lo tanto, que no deben, de manera alguna, ser puestos de lado o pasados a llevar por el orden político establecido por los hombres. Se trata, por lo tanto, de derechos que preceden al orden político y "entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Es decir, de la igualdad se deducen ciertos derechos y entre ellos el derecho activo fundamental es la libertad para buscar la propia felicidad que, a su vez, no puede realizarse sin su condición absoluta, que es la protección de la vida.



Ahora bien, estas célebres palabras, donde todo parece fluir armónicamente, donde los conceptos de igualdad y libertad caminan de la mano, tienen que ver con unas condiciones sociales muy particulares, que son las del nacimiento de la república estadounidense y que se plasman en la idea de un hombre libre que, respecto de sus semejantes, tiene unas condiciones de vida relativamente similares o que, por lo menos, puede acceder a condiciones de vida dignas que básicamente lo ponen al mismo nivel que a sus compatriotas. Se trata, en buenas cuentas, del emigrante europeo que llega al Nuevo Mundo y puede acceder al bien de producción



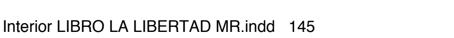


fundamental en una sociedad preindustrial, que es la tierra, y transformarse en aquel ideal humano de Thomas Jefferson (autor de la *Declaración de Independencia*), que es el hombre libre propietario de su tierra, condición de la que básicamente dependían su autonomía y su libertad. Eso es lo que aseguraba la existencia de una sociedad liberada de los rasgos típicos de dependencia y patronazgo de la vieja Europa.

Esta hermandad o identidad entre la igualdad y la libertad va a transformarse en un fuerte antagonismo político e ideológico cuando estas ideas pasen a Europa. Esto tiene, indudablemente, mucho que ver con el contexto social europeo, que era radicalmente distinto del estadounidense. En lugar de unas condiciones de vida más o menos igualitarias, en el viejo continente la sociedad estaba profundamente escindida en estamentos con derechos muy desiguales y clases sociales no solo distintas sino profundamente distantes unas de otras. En fin, se trata de un universo social antitético al ideal de los Estados Unidos (si bien su realidad no siempre se adecuaba a ese ideal, como lo prueba la persistencia de la esclavitud). Por ello es que en Europa el debate político e ideológico se orientará hacia la dicotomía antagónica igualdad-libertad, donde favorecer la una implica perjudicar la otra, donde ambas cosas no pueden ir de la mano ni obtenerse simultáneamente.

En Europa era impensable la armonía estadounidense entre igualdad y libertad, ya que el acceso a la tierra (base material de la igualdad) pasaba por quitársela a otros (las clases propietarias), lo que a su vez suponía una fuerte limitación o, simplemente, la aniquilación de la libertad y propiedad de una parte de la sociedad. La igualdad de unos tenía un precio evidente: la violación de los derechos establecidos de







propiedad y la libertad de quienes los poseían. En suma, nada armónico, sino todo lo contrario, tal como se probó en la Revolución Francesa.

Este antagonismo entre igualdad y libertad ha definido el arco de tensión político-ideológico europeo que puede ser, simplificando, resumido con los calificativos de izquierdas y derechas o socialismo y liberalismo. Me referiré a esta dicotomía, de ahora en adelante, usando los términos colectivismo-liberalismo, aclarando de antemano que el protagonismo de este fuerte antagonismo ha impedido profundizar en los conceptos mismos de igualdad y libertad y discutir los distintos sentidos que ambos pueden tener. Aparentemente estamos hablando de conceptos simples, que con facilidad señalan una línea divisoria clara en el espectro político, pero la verdad es que cuando se profundiza en el sentido posible de esos conceptos se advierten las significativas ambigüedades que los mismos albergan, forzándonos a hilar más fino para poder desarrollar nuestra discusión.




El concepto de libertad en clave colectivista o liberal

El concepto de libertad, a pesar de parecer menos ambiguo que el de igualdad, tiene al menos dos acepciones profundamente distintas, que pueden incluso llegar a ser antagónicas. El concepto originario de libertad o soberanía —libertad y soberanía son términos equivalentes, ya que ambos tratan del derecho a decidir sin subordinarse a la voluntad de otro u otros— es colectivo y no nace haciendo referencia a la libertad individual ya que el concepto mismo de individuo es algo muy moderno, impensable incluso entre los griegos clásicos que son los que estuvieron más cerca de nuestros ideales de



libertad. A ningún griego de la Antigüedad, ateniense, espartano o de donde fuese, se le hubiera pasado por la mente que la libertad, su libertad en concreto, no tuviese directamente que ver con su adscripción a y responsabilidad para con un colectivo, con su *polis* o ciudad, que era, con sus características, necesidades y luchas, absolutamente determinante de la manera en que sus ciudadanos entendían y vivían su libertad, es decir, su derecho a la soberanía como conjunto de hombres libres. La libertad consistía en ser parte de y defender ya sea la democracia ateniense o el régimen espartano o el orden político de la ciudad-Estado que fuese.

En ese sentido, puede llamar a engaño el leer los textos clásicos con lentes modernos. Tomemos como ejemplo un pasaje célebre del S*éptimo Libro de la Historia* (*Polimnia*, CXXXV) de Heródoto. En él se nos informa de la respuesta que dos enviados griegos dieron a la invitación de Hidarnes, el emisario del poderoso rey de Persia, a someterse al dominio persa a cambio de riquezas y poder. Esta es la respuesta de los griegos:

> "Hidarnes, [...] sabes por experiencia el bien que hay en ser vasallo del rey, pero no el que hay en ser libre e independiente. Hecho a servir como criado, no has probado jamás hasta ahora si es o no dulce la independencia de un hombre libre; si la hubieses alguna vez probado, seguros estamos que no sólo nos aconsejaríais que la mantuviéramos a punta de lanza, sino a golpe de seguir ofreciendo el cuello al acero" (Heródoto, 2012: 107-108).

De lo que estaban hablando estos griegos de la Antigüedad no era de su libertad como individuos para hacer lo que





quisiesen, sino de sus deberes como hombres libres en cuanto ciudadanos. No hablaban de una libertad que los protegiera del colectivo al cual pertenecían sino todo lo contrario: estaban hablando de la libertad de las distintas ciudades griegas de regirse por sí mismas, a lo cual el hombre libre-ciudadano debe estar plenamente subordinado. Por lo tanto, esta idea de libertad, que es la primera que históricamente se formula, es una libertad contra "los otros", los que no pertenecen a nuestro grupo, a nuestra tribu o a nuestra ciudad. Y establece claramente la primacía del colectivo sobre el "individuo", aquella unidad "indivisible", básica, que compone y se debe al todo.

Este sentido colectivo del concepto libertad existe aún hoy y todavía tiene, en casos críticos, prioridad sobre la libertad individual. Por ejemplo, en caso de una guerra que amenaza nuestra libertad o soberanía como nación, sabemos que no solo nuestra libertad y propiedad, sino incluso nuestras vidas, están sometidas a la causa superior de la libertad del grupo o nación. Faltar a ello es la más alta de las traiciones y se pena severamente, ya sea con la conculcación de la libertad personal o, en casos determinados, la pérdida de la vida misma.





Frente a este concepto colectivista de la libertad, se desarrolla en la modernidad un concepto muy distinto, centrado en la persona y su soberanía individual, que es el que hoy en día asumimos naturalmente cuando escuchamos la palabra libertad, sin siquiera pensar en la validez que aún tiene el concepto colectivista de la misma. Se trata del concepto de libertad o soberanía individual definido no ya como libertad contra o en relación con "los otros" sino con "los nuestros", los de uno, los de nuestro propio grupo, nación o Estado. Esta libertad se plasma en un conjunto de reglas o "derechos" que nos defienden de lo que nuestro propio colectivo —grupo, na-



ción, Estado o lo que sea— pueda decidir y hacer. Acostumbramos a llamarlos derechos humanos o derechos del hombre, y los anteponemos incluso a los derechos del ciudadano o políticos, argumentando que son previos a la constitución política misma y que por ello deben ser respetados por el orden jurídico de los Estados (para ello se ha argumentado, como ya vimos en el caso de la *Declaración de Independencia de Estados Unidos*, que son derechos concedidos al hombre por su Creador o, como en otros casos, dados por su naturaleza). Esta primacía de los derechos humanos sobre los derechos y deberes políticos es un intento de establecer una primacía de la libertad individual sobre la colectiva o de "ponerle límites al poder político", como habitualmente se dice, pero ya vimos que existen casos, llamados "estados de excepción" en la cartas constitucionales, donde prima la libertad colectiva[59].

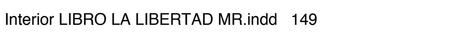
Por lo tanto, como se deduce de esta disquisición, el concepto de libertad puede ser interpretado de dos maneras muy distintas. Ambas interpretaciones coexisten en la actualidad, a menudo sin mayores tensiones, pero en tiempos difíciles pueden fácilmente entrar en conflicto.

El concepto de igualdad en clave colectivista o liberal

El concepto de igualdad también tiene, por lo menos, dos sentidos diametralmente opuestos. El sentido más banal es el colectivista, que se concreta en la aspiración de crear condiciones y formas de vida iguales. Se trata de la idea de nive-

[59] En el caso de Chile están definidos y regulados en los artículos 39 a 45 de la Constitución Política, así como por la Ley Orgánica Constitucional de Estados de Excepción (número 18.415).







lar y homogeneizar todo lo importante en la vida de los ciudadanos: vivienda, educación, sanidad, ingresos, valores, etc. Eso es lo que normalmente entendemos por igualitarismo y se asocia con la aspiración que de manera genérica define a "la izquierda".

Esta aspiración, si uno realmente quisiese realizarla de manera plena, supondría una intervención política absoluta en la vida de los individuos y la definición estrictamente colectiva de los contenidos y las formas de vida, ya que de otra manera, si esto se dejase a la voluntad individual, surgiría y resurgiría constantemente aquella desigualdad que se trata de abolir. Por lo tanto, el concepto colectivista de igualdad implica necesariamente un fuerte poder político y, además, una serie de negaciones fundamentales, en particular del derecho de propiedad privada y del usufructo de lo conseguido mediante el esfuerzo y la creatividad propios. Si ello no fuese así no podríamos impedir el florecimiento de la desigualdad. Nivelar o igualar implica por definición que "lo tuyo" es considerado "lo nuestro", y como tal debe ser redistribuido para crear igualdad. Por eso, cuando Marx en el *Manifiesto Comunista* dice que todo el programa de los comunistas se resume en la abolición de la propiedad privada, está formulando este ideal con toda claridad.

Hoy no son muchos los que se formulan tan drásticamente, pero si llevamos las cosas a su extremo lógico —y Marx era bastante extremo y lógico—, se llega justamente a la necesidad de negar (vía expropiación directa o impuestos altísimos) toda propiedad privada significativa[60] y todo derecho

[60] Se trata, en particular, de aquella propiedad que pueda ser usada productivamente, es decir, como "medios de producción" en términos marxistas.



real a los frutos del esfuerzo propio por constituir una amenaza a la igualdad. A su vez, la preeminencia del Estado o estatismo es igualmente una consecuencia lógica del igualitarismo: para asegurar una real igualdad no basta con repartir por igual sino que hay que determinar y controlar colectivamente el uso igual de lo que se reparte, ya que de otra manera terminarían produciéndose nuevas desigualdades.

El otro sentido del concepto de igualdad, es decir, aquel que se formula desde una perspectiva liberal, no tiene como norte la homogeneización de las condiciones de vida, sino que apunta a algo que se ubica en un ámbito radicalmente distinto: reconocer el valor o dignidad igual de los individuos que componen la sociedad. Este igualitarismo liberal, que es la base de toda sociedad verdaderamente democrática, se expresa en la libertad de cada uno para realizar su propio proyecto vital y el respeto igual que la sociedad le debe a esos proyectos de vida mientras no violenten la libertad de los demás. Se trata, en suma, del derecho igual a vivir libremente, es decir, sin tutores que nos impongan elecciones vitales ajenas. Esto no quiere decir que no haya elecciones vitales mejores o peores, más o menos informadas, razonables o provechosas. Eso es sin duda así, pero ello no autoriza, excepto en caso de incapacidad mental o de conductas delictivas, a violar el derecho de cada individuo a la autodeterminación. En suma, si tu proyecto vital está dentro de lo legítimo entonces no debe ser supeditado o coartado por la voluntad de otro u otros, ya que ello equivaldría a darles a esos otros proyectos vitales más valor que el propio y se destruiría así el principio de igual respeto a todos los individuos y sus proyectos de vida que es la base de una sociedad liberal.






Esto implica una limitación radical del derecho de otros a inmiscuirse en nuestras vidas, incluso cuando esos otros estén en mayoría, ya que el valor igual de los diversos proyectos vitales no es cuestión de mayorías o de decisiones colectivas. El concepto liberal de la igualdad nos da derecho a vivir nuestra vida con autonomía aunque estemos, en cuanto a nuestras elecciones y decisiones vitales, en una ínfima minoría de uno ya que, por definición, el proyecto vital de ese uno es tan valioso como el de todos y cada uno de los demás.

Esto tiene una serie de consecuencias muy importantes para el tipo de orden social que es compatible con este ideal liberal de igualdad. La diferenciación, la heterogeneidad y, por ello, el pluralismo son sus consecuencias más evidentes, pero también lo es reconocer los éxitos y fracasos de nuestras diferentes opciones y formas de vida, así como respetar los frutos materiales, sociales, intelectuales o estéticos de las mismas. Esto se traduce en el respeto a la propiedad privada, en el sentido más amplio del término, ya que la propiedad privada es el fruto exteriorizado de nuestra individualidad, de lo que somos y de las opciones que tomamos. Con ello llegamos a la antítesis plena del concepto colectivista de igualdad, es decir, a la desigualdad fáctica en las condiciones y contenidos de nuestras vidas, que no es más que la expresión de esa igualdad básica que le damos a nuestros diversos proyectos vitales.

El poder en las concepciones colectivistas y liberales

La clave de la contraposición entre los conceptos colectivistas y liberales ya sea de libertad, igualdad u otros está en el elemento del poder, que no es sino el meollo de la disyuntiva colectivismo-liberalismo: ¿quién decide qué?



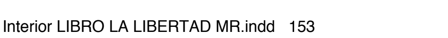


En la perspectiva colectivista, el poder de decisión bascula lógicamente hacia el colectivo, representado por el Estado, el partido gobernante o la mayoría de los electores si se trata de una democracia, pero se trata siempre de **maximizar** la cantidad de decisiones que son imperativas para todos. En el caso del liberalismo, el poder bascula en sentido contrario, hacia el individuo. Cada uno decide lo más posible de acuerdo con sus propias preferencias y proyectos de vida. Por ello se busca **minimizar** el número de decisiones imperativas para todos. Esto nos da dos organizaciones completamente diferentes del poder: una centralizada y colectiva, la otra descentralizada e individual. Pero también nos da dos formas opuestas de legitimar el poder y las instituciones políticas que rigen una sociedad.



En el paradigma liberal, la legitimidad del orden político está dada por la defensa misma de las libertades o derechos individuales. Los gobiernos existen, simplemente, para garantizar la libertad de los gobernados. Esto es lo que se establece con toda claridad en las líneas de la *Declaración de Independencia* estadounidense, que siguen a las que anteriormente se han citado:

> "que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios"





En el paradigma colectivista, la legitimidad esencial de las instituciones políticas es su función social, que no parte de unos derechos connaturales al ser humano como individuo libre sino de su adscripción a un colectivo organizado políticamente que le confiere —en vez de reconocerle— derechos, los derechos del ciudadano. Esta contraposición entre el paradigma colectivista y el liberal fue muy claramente señalada por Marx en *Sobre la cuestión judía,* donde critica la existencia misma de **derechos humanos** diferentes de los **derechos políticos** o del ciudadano (Marx, 1978: 193-197). Los derechos humanos merecen la crítica de Marx por ser, a su juicio, la expresión del "hombre egoísta", la quintaesencia del derecho superior del individuo frente al colectivo o la sociedad. Para Marx, los únicos derechos importantes son los políticos. De esta manera, y al igual que en Hegel (recordemos la contundente frase de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: "el hombre debe cuanto es al Estado"; Hegel, 1980: 101), el hombre deja de existir en sí para quedar reducido a su calidad de miembro del Estado (o de la comunidad políticamente organizada) y a los derechos que este le reconozca como ciudadano. Es por ello que Marx no puede entender cómo los franceses pudieron crear un tipo de derechos del hombre que funcionan como obstáculos frente a la voluntad política colectiva, derechos que crean una esfera que está más allá de la política o del colectivo:

> "Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimi-





> dad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad" (Marx, 1978: 197).

Esta disyuntiva colectivismo-liberalismo, aparte de tener consecuencias valóricas y políticas muy diversas, tiene también una consecuencia económica que es de una importancia capital pero sobre la cual no me extenderé aquí, ya que no constituye el tema central sobre el que estoy refiriéndome. Como ya se dijo, la opción colectivista requiere, para realizarse, de una centralización del poder y para ello hay un instrumento decisivo que se llama economía estatalmente planificada. La opción liberal, cuya esencia es la libertad individual, nos lleva, con igual claridad, a la alternativa opuesta, es decir, a la descentralización de la toma de decisiones económicas. Eso es lo que llamamos economía de mercado y en ella, en vez de la "mano visible" del Estado, rige lo que Adam Smith llamó la "mano invisible" o el "orden espontáneo", como diría Friedrich Hayek, que fluye de una infinidad de decisiones individuales que expresan la libertad personal de decisión al nivel de los intercambios económicos.



Hoy no parece estar en discusión cuál de estos dos paradigmas económicos ha sido superior al otro en creatividad, adaptabilidad y capacidad de crear riqueza. La misma Guerra Fría concluyó como lo hizo, justamente, por esta causa. Asimismo, el paso de la dictadura china de una economía colectivizada y planificada a una de creciente libertad económica no se debe a que el Partido Comunista Chino haya cambiado sus valores, sino a la evidente constatación de las enormes ventajas que en todo terreno genera la libertad económica. Pero dejemos por el momento hasta aquí esta digresión sobre las consecuencias económicas de los paradigmas colectivista y liberal.





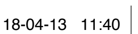
Dilemas de la concepción colectivista de la igualdad y la libertad

La conclusión de esta primera parte es que, contra lo que pareciera ser a simple vista, existe más una **identidad** que una oposición entre los conceptos de libertad e igualdad **dentro** del campo o paradigma que uno elija, ya sea el colectivista o el liberal. El concepto colectivista de igualdad es, en realidad, idéntico con el de libertad o soberanía colectiva. No son concebibles ni pueden funcionar el uno sin el otro. O sea, podemos crear condiciones homogéneas de vida solamente si tenemos una fuerte soberanía colectiva o un poder político que decide qué se puede tener o hacer, cómo se forman los ciudadanos y bajo qué condiciones de vida viven. De no ser así, la sociedad se diferencia y diversifica, creando desigualdad de preferencias, condiciones y estilos de vida.



A su vez, el concepto liberal de igualdad es también idéntico con el de libertad. Lo que postula es, simplemente, que somos todos iguales para ser libres y vivir de acuerdo a nuestra propia voluntad. Por lo tanto, uno puede perfectamente disolver la contradicción dentro de cada perspectiva o paradigma y llevarla a dos identidades opuestas entre sí. Aquí sí que tenemos una genuina oposición, porque son dos opciones acerca de la libertad y la igualdad incompatibles la una con la otra y que, en todo sentido, tienen consecuencias contrapuestas: acerca del poder, la sociedad, la economía, los derechos del individuo, etc.

Ahora, a fin de hacer esta discusión un poco más compleja y provechosa debemos observar que cada una de estas identidades, la colectivista o la liberal, tiene, dentro de sí misma, ciertos dilemas fundamentales que afrontar. En este acápite





se hablará muy sucintamente de los dilemas dentro del paradigma colectivista ya que, después de todo, la realidad ha sido bastante explícita acerca de los mismos y sus devastadoras consecuencias. A su vez, en el próximo acápite, me explayaré mucho más en lo que respecta a la perspectiva liberal, con la cual simpatizo y, por ello mismo, me siento con el deber de profundizar y tomar posición frente a sus dilemas.

Los dilemas del concepto colectivista de igualdad-libertad se han expresado con toda claridad cuando esta perspectiva se ha aplicado de verdad y realmente se ha intentado crear condiciones y formas iguales de vida. El resultado más evidente ha sido la apatía individual y un sentimiento frustrante de falta absoluta de equidad, ya que no se reconoce, medallas aparte, el esfuerzo individual. Eso fue lo que, finalmente, hundió a la Unión Soviética y destruyó su imperio. La apatía es la consecuencia lógica cuando los individuos entienden que no importa lo que quieran o lo que hagan, porque al final se les imponen las mismas condiciones de vida y las mismas elecciones colectivas. Este ha sido el dilema brutal de los regímenes llamados socialistas: si se mantienen fieles a sus ideales igualitarios, llegan a un colapso moral y social que amenaza su supervivencia como sistema político. Por ello deben crear, subrepticiamente, premios e incentivos, a menudo en forma de privilegios para el aparato gobernante, que de hecho destruyen toda apariencia de igualdad sin avanzar para nada en el terreno de la libertad individual. Al final terminan creando sociedades que de hecho son profundamente desiguales y, además, liberticidas. Para el ciudadano común no queda sino esa apatía y escapismo que en el bloque soviético se manifestaba de forma muy peculiar en la indiferencia respecto de los resultados del trabajo propio así como






en el aumento del alcoholismo y de todo tipo de conductas autodestructivas[61]. Por si ello fuera poco, la igualdad colectivista, al destruir las bases de la equidad y de lo que es justo, termina produciendo una sociedad donde la corrupción se hace ley, creando una cultura profundamente amoral.

Asimismo, es fácil imaginar el efecto de un sistema semejante sobre la creatividad humana. Es en la misma centralización de las decisiones donde se origina una de las mayores deficiencias comparativas de la economía planificada respecto de una de mercado. Esto tiene dos causas fundamentales. Una de ellas es que, al restringir las instancias con poder para decidir y por ello para innovar, se reduce la cantidad de experimentos que se llevan a cabo. La otra causa es que en un sistema burocrático la actitud conservadora, es decir, aquella que renuncia a la innovación y al cambio es, de manera opuesta a lo que ocurre en una economía de mercado, la más segura y, por ello, racional. Se puede afirmar que en un sistema burocrático planificado se minimiza el premio al éxito innovador mientras que se maximiza el castigo al fracaso innovativo, lo que lógicamente fomenta una conducta que evita los riesgos asociados a toda innovación. En la economía de mercado, por el contrario, la competencia maximiza el castigo a la falta de innovación a la vez que premia generosamente las innovaciones exitosas.

[61] En la Unión Soviética escaseaba prácticamente todo, excepto los policías y el vodka. La producción de vodka fue siempre prioritaria entendiendo que había que abrirle algún camino al escapismo y la desilusión de la gente. Mijaíl Gorbachov se hizo famoso por, a diferencia de sus antecesores, tomarse en serio y querer solucionar este problema que tenía consecuencias desastrosas para la economía en forma de absentismo laboral. Gorbachov entendió, además, que existía una íntima relación entre la falta de libertad y el alcoholismo soviético.





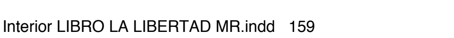
Este problema —la falta de incentivos a la creatividad y el esfuerzo propio— fue el eje de todos los debates importantes dentro de las economías socialistas. Se escribieron innumerables tratados acerca de cómo conciliar el monopolio del poder y la igualdad de resultados con el dinamismo y la creatividad. Pero nada resultó, excepto la solución china, que no es otra que el reconocer la superioridad creativa de la economía de mercado tratando eso sí de constreñir el uso de la libertad a la esfera económica. El futuro dirá si esto es posible, pero en todo caso esta solución no deja ni rastro de la ambición comunista-igualitaria original, tal como se manifestó en los tiempos delirantes de la Revolución Cultural y otros desvaríos semejantes del colectivismo.

Dilemas de la concepción liberal de la igualdad y la libertad

Voy ahora a "lo mío", a lo que me es más cercano y atingente: los dilemas de la idea liberal de igualdad y libertad dentro de un sistema democrático, que es el único compatible con el liberalismo.

El punto de partida del pensamiento liberal es que, a fin de respetar al máximo la libertad y los proyectos vitales de cada uno y su valor o dignidad igual, debemos restringir a un mínimo las decisiones colectivas de carácter político. ¿Por qué? Simplemente porque cada vez que decidimos algo debemos optar, mayoritariamente, por unas propuestas descartando otras. Dejando de lado el caso rarísimo de la unanimidad, y no hablo de unanimidad en el Parlamento sino de la de todos los ciudadanos, una decisión democrática implica siempre sacrificar algunas preferencias vitales y privilegiar otras. Por lo tanto, cada elección política o, lo que es lo mismo, colectiva,









conlleva por necesidad una violación del valor igual de todos los proyectos vitales. Si uno quiere circular por la izquierda y otro por la derecha, se tendrá finalmente que decidir por una opción y sacrificar la otra a fin de que se puedan usar las calles y carreteras comunes. Cualquier decisión que se tome a ese nivel implica que se está diciendo que sí al o a los proyectos vitales que consiguen reunir el apoyo mayoritario sacrificando al resto. Esta es, por cierto, la base *sine qua non* del funcionamiento de toda vida en sociedad y se refiere a una amplia gama de aspectos en los que se hace necesario dar reglas comunes para poder funcionar socialmente y donde, por ello, es necesario optar por unas propuestas, preferencias o proyectos de vida y dejar otros de lado. Se le da, en suma, el derecho a la mayoría a declarar que algunos proyectos o preferencias vitales tienen, de facto, más valor que otros.




Por lo tanto, el respeto al punto de partida liberal que declara la igualdad del valor de los proyectos vitales implica, lógicamente, tratar de limitar las decisiones políticas, porque cada una de esas decisiones es una violación de una o muchas voluntades que hay que sacrificar. Esto quiere decir que, desde una perspectiva liberal, la democracia es, simplemente, un mal menor o, para decirlo de otra manera, la única forma aceptable de sacrificar nuestra soberanía o libertad individual.

Ahora bien, el punto de vista liberal acepta esta elección como necesaria pero no es indiferente respecto de la forma en que se impone la decisión colectiva: cuando deban tomarse decisiones colectivas, debe permitirse o posibilitarse la mayor libertad de elección ciudadana posible dentro de la restricción impuesta por la decisión colectiva en cuestión. Así, por ejemplo, podemos imponer la obligatoriedad de que los niños vayan a la escuela, pero esa obligatoriedad puede

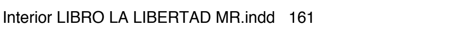


ser realizada de una manera antiliberal, imponiendo un tipo único de escuela para cumplir con esta obligación, o de una forma liberal, dejándonos, o incluso posibilitándonos, el poder realizar ese deber de la forma que mejor se adecue a nuestras preferencias particulares. Más adelante se volverá a esto porque tiene mucha trascendencia y actualidad.

Tratando ahora de profundizar en los dilemas de los ideales liberales de igualdad y libertad es necesario admitir que entre el reconocimiento formal y la realidad del valor igual de las distintas opciones vitales puede mediar una gran distancia. Se puede reconocer la igualdad del valor de todos los proyectos vitales, pero si algunos de esos proyectos, siendo razonables, carecen de toda posibilidad de realización, esto parecerá más una burla que un verdadero reconocimiento. Este ha sido uno de los más grandes dilemas dentro del pensamiento liberal. Se afirma el principio universal de la libertad individual, pero es evidente que las condiciones para realizar esa libertad pueden ser completamente diversas para distintos individuos.



Hablo aquí, evidentemente, solo de aquellas condiciones o posibilidades que no dependen de la voluntad de los involucrados, ya que si fuesen imputables al accionar del individuo, a su esfuerzo, creatividad o sentido de la responsabilidad o a la falta de los mismos, estaríamos no ante una falta de posibilidades sino ante un proyecto vital que, con su libertad, ha hecho mal uso de las mismas. Esto es radicalmente distinto a aquellas diferencias o desigualdades de oportunidades que provienen, por ejemplo, del nacimiento en un entorno familiar determinado o con ciertas condiciones naturales ventajosas o desventajosas, o de meros accidentes afortunados o desafortunados; en suma, todo aquello que no nace de nues-





tras decisiones soberanas, es decir, de nuestra libertad, sino que se nos impone, condicionando de manera absolutamente diversa nuestras posibilidades de realización vital. En buenas cuentas, existe el riesgo de que para muchos individuos el valor igual que teóricamente le reconocemos a su libertad y a sus proyectos y aspiraciones vitales se quede justamente en eso, en pura teoría.

Si uno acepta que así es y punto —ya que cualquier nivelación o redistribución implica un atropello o limitación de los derechos de propiedad y, finalmente, de la libertad de otros— no solo estaría contradiciendo sus principios liberales sino aceptando un tipo de desigualdad de posibilidades y condiciones vitales que podría terminar amenazando o destruyendo tanto la legitimidad como la estabilidad de semejante orden social. O sea, la libertad se volvería contra la libertad porque los que se sienten desprotegidos o no tratados equitativamente en el sentido del respeto a sus posibilidades vitales podrían volverse contra un orden tan mezquino e injusto.

Alexis de Tocqueville, uno de los más grandes pensadores modernos, se refería así a las condiciones que hacían posible en Estados Unidos algo que por entonces, la primera mitad del siglo XIX, todavía le parecía sorprendente a la mayoría de los europeos: una sociedad democrática de hombres libres. En las primeras palabras de la introducción a su célebre libro sobre la democracia en América dice:

> “Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones[...] Así, pues, a medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más en la igualdad de



> condiciones el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse" (Tocqueville, 2009: 31).

Esta aguda observación nos permite también volver a lo que se dijo al comienzo de esta exposición sobre el feliz nacimiento armonioso de la igualdad y la libertad en los Estados Unidos. La libertad y la democracia obtenían su legitimidad y fuerza de la existencia, fácilmente constatable (al menos en los estados del norte, que fueron los que Tocqueville visitó), de una igualdad básica de condiciones y, por ello, de oportunidades. Por lo mismo, y por el hecho de que la mayoría estaba formada por propietarios y no por proletarios como en Europa, es que nuestro observador pudo constatar la enorme solidez del sistema político estadounidense y su inmunidad frente a aquel virus que tan a menudo asolaba a Europa: el de las revoluciones (Tocqueville dice al respecto que cuando "casi toda Europa estaba desquiciada por las revoluciones, Norteamérica no tenía ni siquiera revueltas"; Ibíd.: 43). Su argumentación es simple: en una revolución los propietarios tienen mucho que perder mientras que los proletarios se imaginan que tienen todo por ganar.

Esto es absolutamente cierto: la libertad sin una "igualdad de condiciones", como dice Tocqueville, o una igualdad básica de oportunidades, como yo preferiría expresarlo, es una débil planta amenazada desde dentro por las inclemencias generadas por la desigualdad. Por ello es que amar de veras la libertad es totalmente incongruente con una indiferencia frente al tema de las desigualdades. De lo que se trata es de buscar formas liberales de combatir las "desigualdades injustas", es decir, formas que fortalezcan y amplíen en vez de ahogar la libertad personal.







Libertad e igualdad de oportunidades

La respuesta liberal, en un sentido muy amplio, al dilema recién planteado ha sido el principio de **igualdad de oportunidades**. En lugar de buscar la **igualdad de resultados**, propia del pensamiento colectivista, se aboga por la existencia de un "punto de partida" que les brinde a todos una oportunidad razonable de realizar su potencial vital. La creación de esta igualdad de oportunidades es vista como una base ineludible de una sociedad liberal y, por ello, objeto legítimo de las intervenciones colectivas vía políticas públicas redistributivas. Este ha sido el "repliegue liberal" en vista de la incoherencia que de otra manera puede existir entre principios y realidad. Esto implica postular que existe una redistribución forzosa de recursos (vía impuestos y gasto público) que es legítima a fin de nivelar, hasta un cierto punto, las posibilidades de realizar los proyectos vitales de los individuos y que la sociedad no es justa, no es equitativa ni legítima, si no asegura a todos ese mínimo necesario para que todos tengamos alguna chance razonable de realizar lo que podemos ser.




Ahora bien, aquí aparece el dilema o los dilemas de unas palabras, "igualdad de oportunidades", que suenan bien pero que en concreto dicen poco. Si queremos realizar esta igualación de posibilidades a fondo, tenemos que llevar a cabo unas intervenciones políticas que prácticamente aniquilarían la libertad individual. Por ejemplo, tendríamos que enfrentar las desigualdades de nacimiento dadas tanto por el carácter y los atributos fisiológicos como por la fortuna y situación de los progenitores, "corrigiéndolas" (incluido el derecho de herencia) fuertemente con la finalidad de emparejar el punto de partida argumentando que todos los niños tienen "derecho"



a la igualdad de posibilidades y a los recursos (materiales y personales) que, sin duda, la hacen posible. Este argumento podría reforzarse planteando que en una sociedad competitiva, como la nuestra, una desigualdad inicial no emparejada hará que muchos pierdan oportunidades al no poder competir en igualdad de condiciones con otros más afortunados.

A final de cuentas, si quisiéramos llevar a su plenitud la igualdad de oportunidades, terminaríamos destruyendo la base misma de la que hemos partido: el derecho a realizar distintos proyectos de vida, porque si debo renunciar a los resultados de mi proyecto de vida exitoso —que a menudo posibilitan la continuidad de su realización— para que sean redistribuidos en aras de la igualdad de oportunidades, entonces, de hecho, mi realización personal se impide o se reduce a una mera apariencia. Con ello, además, reproduciríamos el dilema típico de las sociedades colectivistas que matan la creatividad individual al privar a las personas de los frutos de su éxito, haciendo indiferente, en buenas cuentas, el tener éxito o fracasar, esforzarse o dejarse estar, arriesgarse o no, etc. En fin, pareciera que estamos ante un dilema insoluble y así efectivamente lo es si por solución entendemos la realización plena de un principio u otro. Esto lo entendió muy bien ese gran pensador liberal que fue Isaiah Berlin y por ello nos recordó en su autobiografía intelectual que no vivimos en "un mundo perfecto, en el que todas las cosas buenas se realizan" (Berlin, 2008: 154).



Este es un dilema genuino a mi juicio: una opción, según la frase atribuida a Hegel, no entre el bien y el mal sino entre el bien y el bien, entre dos cosas deseables pero irrealizables simultáneamente. Por ello tenemos que buscar un punto de acomodo que nos permita mantener un alto nivel de libertad





y, al mismo tiempo, darles a todos una posibilidad razonable de ejercerla. Esto es lo que se logra, en cierta medida, cuando pasamos de la igualdad **plena** de oportunidades a una versión más limitada de la misma, que es la igualdad **básica** de oportunidades. Esta es la respuesta genérica que, a mi juicio, es la más pertinente desde un punto de vista liberal, si bien estoy consciente de que al tratar de concretar qué es lo "básico" pueden surgir importantes y legítimas diferencias.

En todo caso, la justificación de esta toma de posición es la siguiente: no podemos buscar la igualación plena de las oportunidades, porque eso implica destruir la base libertaria de la sociedad. Lo que queremos, el punto al que queremos llegar, es que exista una posibilidad realista de superar los problemas generados por las distintas condiciones que nos son dadas como premisas de nuestras vidas, ya sea por nuestra naturaleza genética o por nuestros padres o por lo que sea que esté fuera de nuestra voluntad, accionar y responsabilidad.




Esta es una aspiración que cualquier liberal, en principio, debería poder aceptar y que se concreta en un cierto recorte de la libertad y la propiedad de algunos para aumentar las oportunidades básicas de realización de todos. Pero con ello se definen también tanto el **límite** como el **propósito** de una acción redistributiva legítima. Más allá de ello, y con pocas excepciones, las intervenciones redistributivas pierden su legitimidad, especialmente si la redistribución no fortalece los verdaderos proyectos de vida de los individuos que necesitan de nuestra solidaridad sino los proyectos que otros —los dueños del poder redistributivo que habitualmente no es otro que el del Estado— deciden que son los "buenos" proyectos vitales.



Empoderamiento ciudadano o poder sobre los ciudadanos

Esto nos lleva directamente a discutir ya no el **cuánto** o el nivel de esa redistribución necesaria y solidaria sino el **cómo**, y esto es vital ya que, como antes se dijo, el meollo de la disyuntiva colectivismo-liberalismo es la cuestión del poder. Al respecto existe un principio de legitimidad fundamental dentro del liberalismo. Cuando la sociedad o el Estado que la representa se apropia, vía impuestos por ejemplo, de una parte de lo que es nuestro —de nuestra propiedad o de los frutos de nuestro trabajo y emprendimiento— para crear una igualdad de oportunidades básicas, ello solo es aceptable y tiene un sentido pro libertad cuando esos recursos van a ampliar el poder y la libertad del ciudadano que los requiere. Ese es el requisito fundamental para que un liberal acepte que lo despojen de una parte de lo suyo. Ahora, si el poder político, sea democrático o no, nos quita una parte de nuestro poder, es decir, de nuestros recursos y capacidad de decisión, para aumentar su propia capacidad de decidir sobre la vida de otros ciudadanos, esto hace que la intervención redistributiva sea absolutamente ilegítima desde el punto de vista liberal pues desvirtúa su intención y la base de su legitimidad, que no es otra que darle más poder a otros individuos, empoderarlos, y no aumentar el poder que otros ejercen sobre ellos y sus proyectos vitales.



Es decir, si yo entrego una parte de mis ingresos y esta parte no va directamente a "Pedro, Juan y Diego" para que ellos vean reforzadas sus posibilidades de realizar sus propios proyectos vitales, sino que va al gobernante de turno para facilitarle que imponga lo que él cree que es la buena vida, entonces estamos pervirtiendo el principio de solidaridad y de





igualdad de oportunidades, porque no estamos creando una igualdad para realizar nuestros proyectos vitales, sino que le estamos dando a los que detentan el poder político (o a la mayoría que eventualmente representan) el poder de imponer sus ideas y proyectos vitales decidiendo sobre la vida de la gente, y eso no tiene nada de liberal ni de solidario, ya que lo que buscábamos era una solidaridad con el prójimo y no con los detentadores del poder político.

Por eso es que la **forma** en que se haga la redistribución de recursos es decisiva y esto es lo que hoy realmente separa a colectivistas y liberales o, hablando más genéricamente, a izquierdas y derechas, ya que las izquierdas han, en general, abandonado la idea de una estatalización directa de los "medios de producción" para optar la "vía sueca al socialismo", es decir, aquella que se realiza paulatinamente, aumentando incesantemente los impuestos y, de esta manera, "socializando el consumo", como alguna vez se dijo en Suecia[62]. Las izquierdas, mayoritariamente, rechazan por ello mismo el empoderamiento ciudadano real y afirman decididamente la primacía del Estado, de "lo público", acerca del uso de los recursos que hemos decidido poner en común. Se oponen por ello, tajantemente, a una organización de la solidaridad social con libertad de elección ciudadana y diversidad de proveedores que nos permita, directa y libremente, elegir la

[62] Este fue el tipo "blando" de socialización propuesto por los líderes socialdemócratas en los años treinta del siglo pasado. La Suecia de hoy, sin embargo, ya no sigue ese camino sino que se ha transformado en adalid de una redistribución de corte liberal, es decir, con una amplia libertad ciudadana de elección de los servicios públicamente garantizados y un pluralismo de proveedores de los mismos.





escuela, el centro de salud o el servicio que sea que esté garantizado públicamente.

La opción liberal es claramente la contraria: la del empoderamiento ciudadano vía, por ejemplo, bonos o cheques del bienestar y la ruptura de los monopolios públicos sobre la provisión de los servicios que garantizamos para asegurarles a todos una base de recursos y posibilidades. Se trata de separar la responsabilidad pública por la igualdad básica de oportunidades de la gestión concreta de los servicios en que se cristaliza esa responsabilidad. Lo importante es ampliar la libertad real de los individuos y evitar que se transformen en "ciudadanos comandados" o, simplemente, en súbditos de un Estado benefactor que usa la solidaridad social para imponer ciertas opciones vitales, las de los que detentan el poder, sobre otras.

Por esto es que se puede y se debe crear un **Estado liberal solidario**, es decir, un Estado que no trate de coartar sino de posibilitar y potenciar el valor igual de los proyectos vitales de los individuos, respetando plenamente aquella soberanía de cada uno para conformar su propia vida, esa esfera que llamamos libertad. A ese tipo de Estado que representa nuestro compromiso genuinamente solidario lo he llamado anteriormente **Estado posibilitador** a fin de diferenciarlo de aquel Estado del bienestar o benefactor que aspira a imponer un cierto designio sobre los ciudadanos (Rojas, 2010). Podríamos también llamarlo, lisa y llanamente, **Estado solidario**.

Este Estado es claramente subsidiario, es decir, no busca suplantar la voluntad ni el accionar de los individuos y la sociedad civil. Tampoco quiere apropiarse de funciones y responsabilidades que pueden y deben ser asumidas por los integrantes de la sociedad. Pero este Estado debe garantizar







que a nadie le falte una dotación básica de recursos que posibilite, mediante el esfuerzo y la responsabilidad personales, la realización de aquel potencial vital que de otra manera se vería frustrado.

También creo, sin entrar a tratar este punto más en detalle, que se deben asegurar unos mínimos de subsistencia para todos. No creo que una sociedad decente pueda permitirse la indiferencia frente al fracaso o la adversidad del prójimo, aun cuando esta sea atribuible a su falta de responsabilidad. Esto lo asume habitualmente la sociedad civil mediante sus formas naturales de caridad, solidaridad y compasión, y ello debe ser promovido, apoyado y aplaudido. Pero cuando ello falla o falta, esa función debe ser asumida políticamente, exigiendo del que recibe de la colectividad que también aporte a la misma en la medida de sus posibilidades y tratando de evitar la generación de dependencias destructivas que finalmente pueden terminar impidiendo el objetivo fundamental de todo esfuerzo solidario: el restablecimiento de la capacidad de todo ser humano para ser independiente y, por ello, plenamente soberano o libre. Se trata, en suma, de otra razón legítima para una redistribución de recursos ya que entendemos que el resguardo mismo de la vida es un deber tan imperioso como la defensa de la libertad.






La aventura de leer a Mario Vargas Llosa[63]

Leer a Mario Vargas Llosa es siempre una gran aventura. Lo saben de sobra todos aquellos que han disfrutado alguna vez de sus novelas. Sin embargo, no solo sus obras literarias nos invitan a una aventura extraordinaria. Durante décadas, Vargas Llosa ha ido compartiendo con sus lectores reflexiones sobre un variadísimo espectro de temas. En ellas, ha ido dando testimonio de su toma de posición frente a una realidad siempre cambiante y sorprendente, pero también ha ido dejando las huellas de una evolución intelectual y política que lo ha llevado a ser uno de nuestros grandes pensadores liberales, un verdadero referente para todos aquellos que creemos que el ser humano se merece la libertad como destino cotidiano.

Esa evolución se ha hecho también parte de mi vida desde hace ya varias décadas. Yo fui uno de aquellos jóvenes latinoamericanos que hicieron una verdadera religión de la idea de que, para decirlo con las palabras de Vargas Llosa en el prólogo a la *Historia de Mayta,* "la libertad y la justicia se alcanzarían a tiros de fusil". En esa fe crecí, pero también me desencanté de ella al ver que a la sombra de la hermosa utopía se escondía una nueva tiranía, y con ella luché hasta llegar al liberalismo,

[63] Discurso realizado el 19 de mayo de 2011 en el Círculo de Bellas Artes de Madrid con motivo de la presentación de mi libro *Pasión por la libertad. El liberalismo integral de Mario Vargas Llosa* (Rojas, 2011). Publicado por FAES junto a las intervenciones de Esperanza Aguirre y Mario Vargas Llosa (Vargas Llosa, 2011).





como aquella doctrina que mejor nos protege contra toda idea totalitaria. En esa lucha, la lectura de los ensayos, crónicas e intervenciones de Vargas Llosa fue fundamental.

Los "demonios" con que yo luchaba a comienzos de los años ochenta no eran muy distintos de aquellos con que Vargas Llosa había luchado durante los años setenta: ambos teníamos un pasado marxista-revolucionario y habíamos creído en el advenimiento del paraíso comunista. Ahora estábamos ambos en un camino que nos alejaba para siempre de los jardines dorados de la utopía, pero Vargas Llosa había llegado mucho más lejos que yo en el viaje hacia un sueño más modesto y por ello más humano. Leerlo fue un gran estímulo intelectual y un consuelo inapreciable para ese sentimiento de orfandad que aqueja a quienes abandonan el círculo encantado de aquellos que se creen elegidos para ser los mesías de la liberación humana.

Esa evolución personal me fue uniendo, a la distancia, a ese hombre que ya antes había conocido por sus inolvidables novelas y que luego conocería personalmente. Por ello es que no tuve duda en contestar afirmativamente a la propuesta de escribir un ensayo sobre el pensamiento político de Vargas Llosa que me hizo el Instituto Timbro de Estocolmo a las pocas horas de que, el día 6 de octubre de 2011, se hubiese anunciado que Mario Vargas Llosa había sido galardonado con el Nobel de Literatura.

Así fue naciendo mi libro *Pasión por la libertad. El liberalismo integral de Mario Vargas Llosa,* sin mucha premeditación, casi como un impulso que no medía bien sus verdaderas consecuencias. Y lo que en un comienzo fue pensado como un corto ensayo fue creciendo para al menos intentar hacerle justicia a la obra de un pensador que no solo es extraordina-



riamente prolífico sino, además, profundo y radical. Radical por buscar siempre ir a la raíz de las cosas, por no conformarse con la superficie, con la frase deslumbrante o la pose que impacta. Por ello es que leer los ensayos de filosofía política de Vargas Llosa es dialogar con lo mejor del pensamiento liberal occidental, adentrarse, por ejemplo, en la gran lucha intelectual de un Karl Popper contra los totalitarismos o empaparse de la sabiduría tranquila de un Isaiah Berlin o conocer más de cerca a un Friedrich Hayek, un Adam Smith o un Jean-François Revel.

Así, y además originalmente escrito en esa extraña lengua que es el sueco, fue naciendo un texto que luego, al ser reescrito en español, se convirtió en el libro que la Fundación FAES, gentilmente, ha querido publicar bajo el título de *Pasión por la libertad. El liberalismo integral de Mario Vargas Llosa.*

Las constantes del pensamiento de Mario Vargas Llosa

De acuerdo a la evolución política de Vargas Llosa, me parece pertinente destacar dos características de su pensamiento que, a mi juicio, se mantienen a través del tiempo como sus ejes centrales. Ambas pueden ser relacionadas con dos grandes pensadores franceses que jugaron un papel de primera línea en el desarrollo intelectual de Mario Vargas Llosa. Me estoy refiriendo a Jean-Paul Sartre y a Albert Camus.

De Sartre, que fue un gran héroe cultural para el joven Vargas Llosa, no sobrevivió mucho con el tiempo. Sus artificios dialécticos no fueron finalmente capaces de justificar lo injustificable, es decir, la supuesta distinción entre "opresión progresista", hecha a nombre de un futuro paraíso sobre la Tierra, y opresión a secas. Sin embargo, de Sartre sí sobre-



vivió la idea del escritor comprometido; comprometido con su tiempo, aquel que toma partido, que no calla, que no mira para otro lado. Nada más ajeno a Mario Vargas Llosa que la indiferencia frente a su mundo.

Esa idea o actitud ha sido rectora en una vida en que la política, ya desde los años cincuenta del siglo pasado, nunca estuvo ausente. Lo que no significa, por cierto, confundir la política con la literatura, que son actividades esencialmente diferentes, tal como el mismo Vargas Llosa no se cansa de explicar: el escritor, y el artista en general, parte de la soberanía de su imaginación para forjar “realidades irreales”, ficciones tan convincentes que las vivimos, por un instante, como reales. Quien hace política debe, por el contrario, y so pena de caer en la política-ficción y causar grandes perjuicios, partir siempre de la soberanía de lo real y de lo realmente posible.




En marzo de 2010, en una entrevista otorgada al diario peruano *La República* a propósito de su aniversario número 74, Mario Vargas Llosa recordó su deuda con Jean-Paul Sartre. Y no lo hacía con un interés primariamente autobiográfico, sino para decirles a los jóvenes escritores que la literatura no es un parapeto para aislarse del mundo y rehuir el deber de participar y tomar partido.

Además, en la misma entrevista se le preguntaba sobre lo que por mucho tiempo había sido una especulación bastante común. A saber, que no se le concedía el Premio Nobel justamente por ser un liberal de esos que no se callan, de esos que no se guardan su liberalismo para discretas exhibiciones privadas, sino que lo confiesa, y con qué orgullo, con la voz más alta posible. Su respuesta fue decir que no sabía si ello era cierto, pero, agregó, “si es así, no cambiaré mis convicciones por premios literarios”.



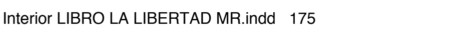
Hoy sabemos que la Real Academia Sueca ha desmentido, de forma contundente, la especulación acerca de la presunta incompatibilidad entre ser un gran referente liberal y recibir el más preciado de los galardones literarios. De ello, sin duda, nos alegramos, pero nos alegramos infinitamente más de seguir contando, sin flaquezas ni concesiones, con la nítida voz liberal de Mario Vargas Llosa.

Pasemos ahora a la segunda característica permanente de la actividad de Vargas Llosa. Esta puede ser relacionada, como ya decía, con quien en su día fue el contrincante más destacado de Jean-Paul Sartre: Albert Camus, el gran escritor argelino-francés, que en 1957 recibió el Premio Nobel de Literatura por haber puesto de relieve, tal vez mejor que nadie, "los problemas que se plantean en la conciencia de los hombres de hoy", como bien lo expresó la Academia Sueca en su momento.



Con Camus asocio aquella vena rebelde que, a mi juicio, hace de Mario Vargas Llosa quien es, y quien siempre ha sido. Rebelde en el sentido de Camus, es decir, aquel que no acepta la indignidad, la injusticia, la opresión. Que dice no, que les planta cara a los tiranos de toda condición. Aquel que no se somete, que no calla frente a una realidad que envilece al ser humano.

El rebelde no es un revolucionario de aquellos que sueñan con paraísos terrenales u hombres nuevos. No, el rebelde actúa por ese hombre que somos, aquel ser imperfecto y limitado, como toda sociedad humana que podamos construir. Pero en ningún caso se resigna a que no seamos lo que sí podemos y debemos ser: dignos, respetados, libres.





Contra toda dictadura

La vena rebelde de Vargas Llosa ha derivado en lo que ha sido su lucha más constante, su verdadero predicamento existencial ya desde la niñez: su oposición férrea, visceral, al autoritarismo, a la tiranía, a la dictadura. Y a sus correlatos inseparables: los patriarcas despóticos, los caudillos, los comandantes-presidente, los *Führer* de todo pelaje y coartada ideológica. Esta oposición no conoce excepciones y va desde el ámbito personal al social.

Mario Vargas Llosa lo ha expresado mejor que nadie en diversas ocasiones. Por ello es mejor citar sus propias palabras, tomadas de una conversación con su amigo Enrique Krause, publicada hace no mucho en la revista *Letras Libres*:




> "Si hay algo que yo odio, que me repugna profundamente, que me indigna, es una dictadura. No es solamente una convicción política, un principio moral: es un movimiento de las entrañas, una actitud visceral, quizá porque he padecido muchas dictaduras en mi propio país, quizá porque desde muy niño viví en carne propia lo que es esa autoridad que se impone con brutalidad" (Krause, 2010).

Creo que no exagero al decir que muy poco en la vida de Vargas Llosa sería comprensible si no se tomase este aspecto en consideración. Escribir, como nos lo recuerda en su obra autobiográfica *El pez en el agua,* también fue un acto fundamental de rebeldía ante "esa autoridad que se impone con brutalidad", un acto vital de resistencia para reivindicar y defender aquella dignidad y libertad que nos debemos y le debemos a todo ser humano.



De allí su repulsión absoluta a todos los tiranos. Desde el general Manuel Odría, el dictador peruano cuyo régimen marcó indeleblemente la juventud de Vargas Llosa, hasta los dictadores y caudillos de izquierdas o de derechas que han jalonado nuestro tiempo, llámense estos Brezhnev o Pinochet, Castro o Batista, Chávez, Jomeini o Gadafi.

De allí surge también, con absoluta coherencia, su toma de posición actual ante aquella difícil alternativa a la que se ve abocado el Perú de hoy. Nadie que conozca la trayectoria de Mario Vargas Llosa podría haberse esperado algo distinto de lo que ha hecho: condenar y oponerse de la manera más resuelta al intento de Keiko Fujimori de legitimar en las urnas aquella tiranía, la de su padre Alberto Fujimori que por su traición a la democracia, por sus violaciones sistemáticas a los derechos humanos, por su voracidad malversadora, no conoce paralelos en la historia peruana, lo que lamentablemente no es poco decir.

El liberalismo integral

Esta última consideración nos permite abordar la naturaleza misma del pensamiento liberal de Vargas Llosa, aquello que él mismo ha llamado "liberalismo integral", y que ha servido de subtítulo a mi libro.

Se trata de algo fundamental, ya que se desmarca y denuncia una tentación suicida de un cierto "liberalismo", no poco común en América Latina, que reduce ese árbol frondoso que es el de la libertad a la economía y que, peor aun, ha estado dispuesto a conculcar, o al menos a no condenar, el sacrificio de ciertas libertades básicas si esto se hace en aras de reformas económicas vistas como liberalizadoras.



A propósito de lo anterior, Mario Vargas Llosa expuso, en una conferencia dictada en marzo de 2005 en el American Enterprise Institute al recibir el Premio Irving Kristol, lo siguiente:

> "Hay liberales [...] que creen que la economía es el ámbito donde se resuelven todos los problemas y que el mercado libre es la panacea que soluciona desde la pobreza hasta el desempleo, la marginalidad y la exclusión social. Esos liberales, verdaderos logaritmos vivientes, han hecho a veces más daño a la causa de la libertad que los propios marxistas, los primeros propagadores de esa absurda tesis según la cual la economía es el motor de la historia de las naciones y el fundamento de la civilización. No es verdad. Lo que diferencia a la civilización de la barbarie son las ideas, la cultura, antes que la economía y esta, por sí sola, sin el sustento de aquella, puede producir sobre el papel óptimos resultados, pero no da sentido a la vida de las gentes, ni les ofrece razones para resistir la adversidad y sentirse solidarios y compasivos, ni las hace vivir en un entorno impregnado de humanidad" (Vargas Llosa, 2009).

Esto no quiere decir, en lo más mínimo, que Vargas Llosa ignore la importancia fundamental de una economía basada en la libertad, aquella economía que ha permitido, al extenderse recientemente por casi todo el planeta, elevar el nivel de vida de los seres humanos de una manera nunca antes vista, sacando a cientos de millones de hombres y mujeres de aquella pobreza que siempre fue el mal endémico de la abrumadora mayoría de la humanidad.





Eso es evidente, y provoca la ira de quienes creen que, al menos en economía, la libertad no es la mejor opción que tenemos. Pero esto no significa transformar esa libertad en la única digna de defenderse o en una especie de libertad superior ante la cual las demás libertades deban postrarse.

Esta toma de posición ha llevado a Mario Vargas Llosa a definir el liberalismo de una manera que nos recuerda su sentido más original, es decir, como una "actitud ante la vida", una actitud que está, con sus propias palabras expresadas en un texto donde reivindica la herencia intelectual de Ortega y Gasset: "fundada en la tolerancia y el respeto, en el amor por la cultura, en una voluntad de coexistencia con el otro, con los otros, y en una defensa firme de la libertad como un valor supremo" (Vargas Llosa, 2006).

Una consideración personal

Estos son algunos de los temas que se recogen en el libro *Pasión por la libertad* y quiero dejar hasta aquí estas consideraciones de carácter más general para permitirme hacer una breve consideración final que es más personal.

Si hay un recuerdo que siempre me viene a la mente cuando pienso en la persona Mario Vargas Llosa es el de una tarde soleada y apacible, hermosa como solo pueden serlo aquellas tardes infinitas del corto verano nórdico. Estábamos, junto a Patricia Vargas Llosa y a Mónica, mi esposa, en la pequeña terraza de un café de la encantadora ciudad de Sigtuna, una de las más antiguas de Escandinavia. Allí, a orillas de aquel gran lago-río llamado Mälaren, conversamos un poco de todo, de lo humano y de lo divino, como si hubiésemos sido



viejos amigos de siempre, aunque en verdad se trataba de una amistad que recién comenzaba.

Posteriormente he reflexionado sobre aquel momento fugaz pero, a su vez, indeleble, y creo que mi reflexión será compartida por todos aquellos que han tenido el privilegio de conocer a Mario un poco más de cerca. Hay en este gran hombre, y en su entorno humano, una sencillez y calidez naturales que lo hacen ser plenamente alcanzable y cercano. Esto es, a mi juicio, lo que mejor habla de su grandeza, el que esta nunca le haga sombra a ese ser humano entrañable que es Mario Vargas Llosa. Por ello, y por su pasión infinita por la libertad, es que tantos lo estimamos y le queremos.

Muchísimas gracias por haberme escuchado.






Vargas Llosa y el liberalismo integral[64]

Las enseñanzas del maestro Pösch

Karl Popper inicia su obra *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*, con un relato acerca de sus años mozos en Viena cuando él, a sus veinte años, comenzó a trabajar en 1922 como aprendiz del maestro ebanista Adalbert Pösch. Popper afirma que seguramente aprendió más sobre teoría del conocimiento del viejo maestro Pösch que de todos sus maestros posteriores:

> "Creo que aprendí más sobre teoría del conocimiento de mi querido y omnisciente maestro Adalbert Pösch que de ningún otro de mis profesores. Nadie hizo tanto como él por convertirme en un discípulo de Sócrates. Fue mi maestro pues me enseñó no solamente cuán poco sabía, sino también que cualquiera que fuese el tipo de sabiduría a que yo pudiese aspirar, jamás tal sabiduría podría consistir en otra cosa que en percatarme de la infinitud de mi ignorancia" (Popper, 2006: 14).

Esta certidumbre socrática sobre las limitaciones de nuestro conocimiento es el punto de partida del liberalismo —el liberalismo de la zorra— de Vargas Llosa. Este punto de

[64] Este texto se basa en varios capítulos de la primera parte de *Pasión por la libertad* (Rojas, 2011).





partida tiene consecuencias decisivas. Aquellos que se atienen a él están condenados a la modestia: no pueden pretender ser los portadores de una verdad absoluta acerca de cómo la sociedad debiera organizarse y, aun menos, de cuáles deberían ser las formas de una futura sociedad perfecta o ideal.

En julio de 1990, recién salido de aquella enriquecedora pero a su vez enloquecedora experiencia que fue su intento de llegar a ser presidente del Perú, Vargas Llosa encontró en París la calma necesaria para sintetizar las lecturas de Karl Popper que había venido haciendo, seguramente como un antídoto milagroso contra la vorágine en que estuvo inmerso, durante los últimos tres años. Su *Karl Popper al día* comienza justamente destacando esa actitud de modestia socrática ante el conocimiento:





> "Para Karl Popper la verdad no se descubre: se inventa. Ella es, por lo tanto, siempre, verdad provisional; que dura mientras no es refutada. La verdad está en la mente humana, en la imaginación y en la racionalidad, no escondida como un tesoro en las profundidades de la materia o el abismo estelar, aguardando al explorador zahorí que la detecte y exhiba al mundo como una diosa imperecedera. La verdad popperiana es frágil, continuamente bajo el fuego graneado de las pruebas y experimentos que la sopesan, intentan socavarla —"falsearla", según su vocabulario— y sustituirla por otra, algo que ha ocurrido y seguirá ocurriendo inevitablemente en la mayoría de los casos, en el curso de ese vasto peregrinar del hombre por el tiempo que llamamos progreso, la civilización" (Vargas Llosa, 1992a: 24).



Ahora bien, esta actitud básica de todo liberalismo genuino no debe ser confundida con el relativismo, especialmente con el relativismo moral, es decir, con "la doctrina que postula que ningún conjunto de valores puede ser defendido" (Popper, 2006: 187). A demostrar esto está dedicada la importante *Adenda a la Sociedad abierta y sus enemigos* que Popper escribió en 1961, en la que de entrada declara que "la principal enfermedad de nuestro tiempo es el relativismo intelectual y moral" (Popper, 1966: 369).

El ser humano no puede, escudándose en la modestia socrática frente al saber alcanzado, rechazar la otra parte fundamental del mensaje socrático: tomar responsabilidad por su mundo y su tiempo, sosteniendo con determinación lo que en ese mundo y ese tiempo concretos son las verdades y, sobre todo, aquellos valores o principios que nos permiten vivir vidas más dignas. La decisión de Sócrates de morir a causa de una condena injusta antes que traicionar aquellos principios que había defendido como el fundamento mismo de una vida civilizada lo inmortalizó. Esos principios, a los que Sócrates supo no renunciar aun a costa de su propia vida, son los mismos que Vargas Llosa ha propugnado con un valor y una consecuencia admirables: la democracia y el estado de derecho, condiciones absolutas del ejercicio de una libertad plena.

El relativismo, la indiferencia o el nihilismo al respecto no son más que una claudicación frente a otras ideas y otros ideales, una pereza o una cobardía vital que nos transforma de autores de nuestra propia historia en objetos pasivos de la misma, que probablemente podrán levantar los hombros frente a un Gulag o un Auschwitz pero que no se sacarán de encima la responsabilidad de haber callado, de haber concedido y, por ello, de haber consentido.







La actitud vital de Vargas Llosa no es ni la del fanático, que nunca duda de su verdad, ni la del escéptico, que dudando de todo lo acepta todo, sino aquella que según Joseph Schumpeter distingue a un hombre civilizado de un bárbaro: "darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias y, no obstante, defenderlas resueltamente" (Schumpeter, 1971: 313).

Mario Vargas Llosa no duda acerca de cuáles son aquellos principios, convicciones e instituciones que deben ser defendidos resueltamente: la legalidad, los derechos humanos, la democracia, la tolerancia, la propiedad privada, la economía de mercado o, para decirlo con otras palabras, todo lo que hace posible la existencia de la creación más única y valiosa de la civilización occidental: la libertad individual.

Adam Smith en el teatro de Rosario

El Teatro El Círculo de Rosario es magnífico. Abrió sus puertas en 1904, es decir, en aquellos tiempos en que Argentina era uno de los países más prósperos del planeta y atraía a millones de emigrantes europeos. Rosario, a orillas del Paraná, era entonces una bullente ciudad que recogía la riqueza agrícola de la fértil Provincia de Santa Fe y donde se agolpaban por miles los recién llegados. Fue allí donde italianos nostálgicos concibieron, ya en los años ochenta del siglo XIX, la idea de crear un teatro lo suficientemente digno como para cobijar bajo su techo a los más célebres cantantes de ópera. El escenario, donde en 1915 cantó el gran Caruso, lo ocupa esta tarde de junio de 1998 un peruano llamado Mario Vargas Llosa. Su propósito, fuera de homenajear a la Fundación Libertad que cumplía diez años de magnífica labor, es hablar de



la historia de la libertad y del liberalismo y, en particular, de dos de sus figuras estelares: Adam Smith y Karl Popper.

Hay tanta gente en el teatro que, al comenzar su intervención Vargas Llosa pide que se enciendan las luces de la gran sala para poder constatar plenamente ese desbordante interés que es algo que, como él mismo dijo, "no ocurre en muchas partes en el mundo". Desde uno de los palcos lo contemplo, tal como contemplo a ese público expectante reunido bajo la cúpula grandiosa de este teatro rosarino, mientras con su gran talento de contador de historias nos conduce a "un pueblecito muy bonito, muy pintoresco y pequeñito" que él visitó y que se llama Kirkcaldy. Allí nació, en 1723, "un señor que se llama Adam Smith, un señor de una familia más bien modesta, un muchacho que desde muy niño fue muy despierto y con una curiosidad insaciable, voraz" (Vargas Llosa, 1998a). Allí escribió también, cuando rondaba los cincuenta, *La riqueza de las naciones*. Vargas Llosa nos cuenta de su emoción al ver, en el museo local, lo único que allí había del hijo más ilustre de Kirkcaldy:

> "A mí me emocionó mucho ver ese tintero y esa pluma con los que él trabajó diez años; estuvo diez años metido ahí trabajando en un libro para tratar de encontrar una respuesta a una pregunta que a él lo había obsesionado desde joven: ¿por qué algunas sociedades son ricas y otras son pobres?" (Ibíd.).

Y era en realidad de ello que quería hablarnos, de la respuesta que dio Smith a esa pregunta y que se convirtió en uno de los descubrimientos más grandes de la historia de la humanidad: que los individuos libres pueden alcanzar una





forma de colaboración y de orden superior a todo aquello que los déspotas ilustrados más brillantes o los mejores planificadores de una democracia pueden alcanzar, un "orden que es mucho más firme, más arraigado, más sólido, más estable, que aquellos órdenes que pretendían imponer los gobiernos mediante la coacción, mediante la coerción, y que ese era el secreto de la riqueza de las naciones ricas, de la naciones prósperas, de las naciones adelantadas" (Ibíd.).

Este orden espontáneo, para usar la expresión de otro gran liberal, Friedrich Hayek, que no ha sido el resultado de la planificación o del propósito humano, fue, como se sabe, descrito por Adam Smith con ayuda de una célebre metáfora: la mano invisible. Se trata del mecanismo sorprendente que hace del egoísmo, altruismo, convirtiendo el interés propio en bienestar general y llevando a cada individuo como si fuese:

> "conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios" (Smith, 1987: 402).

Smith explica este resultado inesperado en otro célebre pasaje de *La riqueza de las naciones*: "No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas" (Ibíd.: 17). Así, en una sociedad de hombres libres donde





nuestros intercambios y colaboración no se realizan forzadamente sino por el libre consentimiento, debemos ganarnos la voluntad del otro para que prefiera nuestros productos o servicios, debemos por ello pensar no en nosotros sino en los otros y su bienestar para promover nuestro propio interés. Ese es el secreto de la multiplicación milagrosa del bienestar que la economía de la libertad hace posible.

Parece simple pero la verdad es que se trata de algo que desafía la creencia más acendrada no solo en la historia de la humanidad sino también en nuestro presente: que, sin una voluntad superior que los guíe y controle, los seres humanos necesariamente se despedazarían unos a otros como bestias hambrientas. Por eso es que Hayek tiene tanta razón al constatar lo siguiente:




> "En realidad, si nuestro orden actual aún no existiese, nosotros también tendríamos grandes dificultades para creer que algo así pudiese existir y dejaríamos de lado cualquier información sobre el mismo como una fabulación acerca de lo milagroso, de lo que nunca puede llegar a existir" (Hayek, 1991: 12).

La expresión económica de este orden espontáneo es la economía de mercado, lo cual en absoluto es, como algunos parecen creer, una economía carente de reglas o "salvaje", sino todo lo contrario. Ningún otro sistema requiere, para funcionar bien, de una legalidad tan sólida y una regulación tan sofisticada como un sistema de libertad. Es por ello que el mismo Hayek inicia su última obra con la siguiente cita tomada de los *Principios de la ciencia moral y política* del filósofo escocés, contemporáneo de Adam Smith, Adam Ferguson:



> “La libertad no es, como el origen de la palabra parece indicarlo, la ausencia de toda forma de coacción, sino más bien la aplicación más efectiva de toda coacción justificada a todos los miembros de una sociedad libre, sean éstos funcionarios o súbditos” (Ferguson, 1792: 458).

Gran parte del público, en su fascinación por el relato que escuchaba, dejaba entrever una suerte de incredulidad que, me imagino, no habrá sido tan diferente de la de aquellos que por primera vez escucharon del descubrimiento de Smith. Después de todo, los británicos de entonces —tal como los franceses, alemanes, rusos o españoles de ese tiempo— estaban educados en las doctrinas mercantilistas para las que el “Señor Gobierno” y “Don Estado” prácticamente lo eran todo. Pero los argentinos que escuchaban a Vargas Llosa esa tarde llevaban consigo una experiencia incomparablemente más desoladora que la de los británicos de la segunda mitad del siglo XVIII: el de una nación devastada y brutalizada pero también encandilada por sus caudillos, sus mafias, su capitalismo rentista, su corrupción ilimitada y su “viveza” autodestructiva. Nada parecía más cercano a esa guerra de todos contra todos de la mitología política que esa Argentina que por entonces vivía los últimos tiempos del régimen de hampones prevaricadores liderado por Carlos Menem. ¿Cómo creer entonces en ese orden espontáneo de que les hablaba Vargas Llosa? ¿Cómo imaginarse un régimen de libertad que no degenerase en un saqueo generalizado?




Sin duda que el sentido común argentino le daba un toque de irrealidad a mucho de lo que relataba Vargas Llosa, pero también había mucho en su exposición, especialmente en la



parte que le dedicó a Popper, que sí calaba en la triste experiencia cotidiana del público: la ausencia de aquellas instituciones y de aquella moral pública que crean las condiciones para que la libertad de unos no se construya sobre la violación de la libertad de otros, para que surja una libertad con responsabilidad y un régimen social donde el interés propio solo puede alcanzarse dentro del marco de la legalidad y la voluntariedad. En otras palabras, todo aquello que Adam Smith —el filósofo moral y el economista, en ese orden— había siempre destacado como premisas esenciales de un sistema de libertad: el estado de derecho, un gobierno sometido al imperio de la ley, una estabilidad institucional que no hiciese del cortoplacismo una condición de sobrevivencia y una moral compartida que no transformase a la pillería y el engaño en partes connaturales de la vida social.

Mario Vargas Llosa hubiese podido recurrir a algunas estrofas de un poema escrito ya en 1705 por Bernard de Mandeville, y luego incorporado a su célebre *Fábula de las abejas* (1715), para ilustrar su pensamiento. Allí explica este predecesor intelectual de Adam Smith lo que las hacendosas abejas requieren para que sus quehaceres particulares redunden en beneficio de todas: "*No bees had better government [...] They were not slaves to tyranny, nor ruled by wild democracy; but kings, that could not wrong, because their power was circumscrib'd by laws*" (Mandeville, 1988: 17)[65].

En el mundo de Mandeville, a comienzos del siglo XVIII, eran los reyes justos y obedientes de la ley los que garantiza-

[65] "No había abejas mejor gobernadas/De la tiranía no eran esclavas/Ni estaban regidas por una democracia salvaje/Sino por reyes, que no podían cometer agravios, ya que/Su poder estaba circunscrito por las leyes".



ban el orden que hacía posible que de los intereses o "vicios privados" surgiesen "beneficios públicos". Hoy es la democracia que toma ese lugar, pero no una "democracia salvaje" como la de Menem o Chávez, sino una donde la corrupción se combate, la minoría está protegida contra la voluntad antojadiza de la mayoría, los derechos y las libertades individuales se respetan, los tribunales son independientes, la propiedad privada se protege y los contratos se cumplen. Es decir, como resumió Vargas Llosa, "una libertad política que respete nuestros derechos individuales, una libertad que nos proteja del atropello, del abuso y que nos permita participar, que nos permita decidir en el funcionamiento y en la marcha de la sociedad" (Ibíd.).

Fue un liberal clásico el que esa tarde habló en el teatro de Rosario, de esa estirpe que, lamentablemente, no ha sido muy común en América Latina. Quiso convencer a su público de lo erróneo que es creer que "un estado de orden en los asuntos humanos exige que algunos den órdenes y que otros obedezcan" (Hayek, 1978: 159), y habló de lo más esencial en el liberalismo: las condiciones necesarias para que surja ese orden espontáneo que solo la libertad puede crear. No sé, sin embargo, si fueron muchos de los que lo escucharon —la mayoría había acudido, con toda certeza, atraída por el escritor y no por el liberal— que sacaron real provecho de sus palabras. Seguro que muchos creyeron que el habilidoso y generoso escribidor del Perú, a fin de liberarlos por un instante de su agobiante realidad, había estado fabulando sobre un mundo imaginario.

El liberalismo integral en Casa de América

En octubre de 2002 participé en el evento de inauguración de la Fundación Internacional para la Libertad (FIL), hasta hoy



presidida por Vargas Llosa. Había asistido en representación de Timbro, el principal instituto liberal de Suecia, del que por entonces era vicepresidente. Llegado de vuelta a Estocolmo publiqué en la revista *Smedjan* ("El Crisol") el texto que, con algunos pequeños retoques, reproduzco a continuación:

El salón de actos de Casa de América, en pleno centro de Madrid, estaba casi desbordado aquella tarde del 14 de octubre de 2002. Una de las más grandes figuras intelectuales del mundo hispanohablante estaba ya pronta a subir al podio: el escritor peruano Mario Vargas Llosa. Hablaría en su calidad de presidente de una organización nueva, la Fundación Internacional para la Libertad, cuya misión sería convertirse en un punto de encuentro del liberalismo de habla hispana. Una gran cantidad de fundaciones e institutos habían aunado sus fuerzas para hacer esto posible.



Durante la mañana, Vargas Llosa había escuchado atentamente las ponencias y los debates que habían tenido lugar, en particular sobre una inquietante realidad latinoamericana que auguraba un futuro difícil. También se había discutido la situación preocupante del liberalismo latinoamericano, así como el surgimiento de un nuevo populismo que, fácilmente, podría conducir al caos a una región ya de por sí inestable y vulnerable. Todo ello hizo que Vargas Llosa se decidiera a no pronunciar el discurso sobre la globalización que había preparado. En su lugar realizó una intervención improvisada y tremendamente emotiva sobre los pesares de América Latina y los problemas del liberalismo en la región.

Vargas Llosa inició su improvisación preguntándose por qué la mayoría de las naciones latinoamericanas fracasaban una y otra vez en sus intentos de echar a andar procesos sos-





tenibles de modernización económica, social y política que permitieran construir sociedades abiertas, desarrolladas y estables. Su respuesta fue simple y clásica. No se trata de la falta de buenas ideas o intenciones, sino de la fragilidad de las instituciones, de la civilidad y de la confianza social: la moral, las virtudes, el poder acercarse a un policía sin temor o a un funcionario público sin tener que sobornarlo, el no ser dirigidos por elites que se comportan como bandidos con su propio pueblo, todo ese capital de confianza mutua y civilización, que solo se hace penosamente visible cuando no existe.

Sobre ello el novelista Vargas Llosa hubiese podido entretenernos y entristecernos durante horas; él, que con *La fiesta del chivo* nos había dado una lección tan brillante pero tan espantosa acerca de las perversas características del bandidismo latinoamericano hecho gobierno. Pero en esta ocasión tenía cosas aun más urgentes que tratar y por ello solo se limitó a darnos algunos ejemplos de este triste arte latinoamericano de traicionarlo todo y engañar a todos con un ingenio y una falta de escrúpulos difíciles de igualar.





Que lo que habíamos escuchado era solo un pequeño entrante oratorio lo comprendimos muy pronto. Después del corto recorrido por los recovecos del bandidaje político latinoamericano, Vargas Llosa llegó al plato de fondo, que trataba del liberalismo latinoamericano y sus problemas. Sin mayor dilación tomó el toro por las astas, a saber, la fascinación desmedida que muestran tantos liberales por la economía, lo que está en la base es ese "economicismo" del que nuestros críticos tan a menudo nos acusan. Esto lo relacionó Vargas Llosa con un fenómeno aun más peligroso: la tendencia a cerrar los ojos o simplemente legitimar métodos de gobierno



autoritarios o corruptos siempre y cuando se apliquen reformas y una política económica de cuño "liberal".

El principal ejemplo de ello es el caso del Chile de Pinochet, en torno al cual Vargas Llosa se detuvo largamente, ya que se trata del país que, en cuanto se refiere a las reformas económicas de corte liberal y a sus niveles de crecimiento y reducción de la pobreza, es de lejos la estrella más brillante del firmamento latinoamericano y, justamente por ello, el ejemplo más connotado al que recurren muchos liberales latinoamericanos. Pero Chile no es el único caso. Existen otras ilustraciones, si bien mucho menos exitosas, de la tesis de Vargas Llosa acerca de la tentación liberticida del liberalismo latinoamericano. El gobierno de Menem en Argentina fue durante algunos años fervientemente admirado como una fuerza liberalizadora a pesar del régimen mafioso que impuso al más puro estilo peronista. Muchos así llamados liberales estuvieron entonces dispuestos a no ver o simplemente condescender con mucho de aquello que pronto llevaría tanto a las reformas como al país al descalabro, alegando que Menem estaba aplicando "una política económica liberal". La consecuencia de ello fue que el vergonzoso historial del menemismo y el colapso argentino quedaron firmemente endosados a la cuenta del liberalismo latinoamericano.

Otro ejemplo lamentable señalado por Vargas Llosa en su alocución provino de su propio país, el Perú. Se trata de la "dictadura liberal" de Alberto Fujimori, que mezcló una serie de reformas económicas seudoliberales con una brutalidad política y una corrupción que parecían sacadas de una novela de Vargas Llosas o García Márquez. Pero no cabe duda de que el caso más difícil para el liberalismo latinoamericano es la "dictadura liberal" de Augusto Pinochet en Chile, bajo la cual





se pusieron algunos de los cimientos de lo que, bajo la democracia, llegaría a ser el país más próspero de América Latina, aquel que claramente está en camino de dejar el subdesarrollo a sus espaldas[66].

Sobre este, como sobre los demás casos, Vargas Llosa fue enfático. No existe ninguna reforma en este mundo, independientemente de cuan benéficos puedan ser sus efectos, que desde una perspectiva liberal pueda justificar el uso de métodos liberticidas, como los que lamentablemente se usaron en el caso de Chile. Ejecuciones sumarias, centros clandestinos de tortura, violaciones sistemáticas de los derechos humanos y un prolongado uso autoritario del poder son atentados contra la esencia misma del liberalismo, que como tal no trata en primer lugar de la economía sino de la libertad y la integridad del ser humano y de la defensa sin claudicaciones de esa libertad y esa integridad. Por cierto que se puede aceptar el uso de la fuerza en nombre del liberalismo, pero solo dentro del respeto a la legalidad y a fin de defender la libertad y la supervivencia de la sociedad abierta, nunca con otro objetivo. El uso de la violencia contra la Alemania nazi fue legítimo y necesario, tal como lo es en la lucha resuelta contra el terrorismo contemporáneo. Pero ni siquiera esto justifica la utilización de cualquier tipo de medios. Los liberales no pueden nunca decir, como otros lo hacen, que el fin justifica los medios.

Esto no supone que las reformas económicas emprendidas en Chile bajo la dictadura no pudieran llegar a ser exito-

[66] En 2006 Vargas Llosa escribió lo siguiente sobre Chile: "Aunque no sea aún un país del Primer Mundo, y le falte bastante para serlo, Chile ya no es un país subdesarrollado" (Vargas Llosa, 2009: 339).





sas en muchos sentidos, tal como claramente lo han reconocido los mismos gobiernos democráticos que de hecho las han mantenido prácticamente incólumes. Quince años de crecimiento económico récord y una notable disminución de los niveles de pobreza están allí para probarlo. Lo que hoy otros países latinoamericanos sueñan es con tener justamente una economía del tipo chileno. ¿Cómo podemos entonces congeniar estos hechos con ese autoritarismo del experimento chileno que desde un punto de vista liberal lo hace tan deleznable? Esta es una pregunta que me quedó rondando después de la vibrante intervención de Vargas Llosa. ¿Podemos querer al niño sin por ello legitimar el acto violento de su gestación?

Vargas Llosa condenó sin la menor duda a todos aquellos “liberales” que un poco por doquier en América Latina dicen que lo que se necesita es un nuevo Pinochet. Frente a ello defendió un liberalismo integral, que quiere ser fiel a la libertad en todas sus facetas simultáneamente y que no está dispuesto a sacrificar unas libertades para poder obtener otras. Y estoy convencido de que tiene toda la razón al respecto. Aquí no hay espacio para compromisos, aquí no vale ningún pero. Los liberales no practican la *Realpolitik* ni pueden avenirse con la *raison d’État*. En ello reside nuestra gran fortaleza moral pero también nuestra vulnerabilidad política, y con ello debemos vivir ya que cualquier otra cosa equivaldría a venderle al diablo nuestra alma libertaria.

Fue una hermosa tarde. Un peruano de 66 años había vuelto a encender, con su pasión por la libertad, la llama de la esperanza. Cuando dejé Casa de América y me fui caminando hacia Puerta del Sol iba tan contento como un niño con zapatitos nuevos. Como dice esa vieja canción sueca de la primera mitad del siglo XV llamada C*anción de la libertad del Obispo Thomas*:



Frihet är det bästa ting,
där sökas kan all världen omkring[67].

La cultura de la libertad

Después de su intervención contra los "economicistas" en Casa de América, Vargas Llosa ha vuelto sobre el tema en reiteradas ocasiones, marcando siempre distancias contra la adopción parcial de las ideas de la libertad y postulando lo que él denomina un "liberalismo integral", es decir, una actitud vital basada en una afirmación de la libertad en todas sus dimensiones y que no acepta negociar con ciertas libertades a cambio de otras. No cabe duda de que gozar de algunas libertades es mejor que no gozar de ninguna y que los regímenes autoritarios que le conceden a sus súbditos una importante medida de libertad económica pueden poner en marcha significativos procesos de desarrollo económico. El régimen comunista de la China actual, con su mezcla de creciente libertad económica y dictadura político-ideológica, es muy distinto de aquel que impuso una falta absoluta de libertad bajo la Revolución Cultural. Los resultados de ambos regímenes dictatoriales son también dramáticamente diferentes. La liberación económica sucesiva del campesinado chino, iniciada con las reformas de fines de los años setenta, y su transformación masiva de súbditos colectivizados en pequeños capitalistas con derechos de propiedad cada vez

[67] "La libertad es la cosa mejor,/ que en el mundo se pueda buscar". El texto fue probablemente escrito en 1439, en el contexto de las luchas por la independencia del país.





más consolidados, ha desencadenado la revolución económica más espectacular de la historia de la humanidad. Lo que esto prueba es la superioridad creativa de la libertad económica, pero ningún liberal estaría por esa razón dispuesto a entrar en compromisos y aun menos a legitimar o apoyar a la dictadura comunista.

Esta toma de posición contra un liberalismo mutilado ha llevado a Vargas Llosa a subrayar el significado de la cultura y a definir el liberalismo como "la cultura de la libertad". En una conferencia dictada en marzo de 2005 en el American Enterprise Institute al recibir el Premio Irving Kristol se expresó de esta manera acerca de esos "liberales economicistas" que él, graciosamente, llamó "verdaderos logaritmos vivientes":



> "Hay liberales, por ejemplo, que creen que la economía es el ámbito donde se resuelven todos los problemas y que el mercado libre es la panacea que soluciona desde la pobreza hasta el desempleo, la marginalidad y la exclusión social. Esos liberales, verdaderos logaritmos vivientes, han hecho a veces más daño a la causa de la libertad que los propios marxistas, los primeros propagadores de esa absurda tesis según la cual la economía es el motor de la historia de las naciones y el fundamento de la civilización. No es verdad. Lo que diferencia a la civilización de la barbarie son las ideas, la cultura, antes que la economía y ésta, por sí sola, sin el sustento de aquella, puede producir sobre el papel óptimos resultados, pero no da sentido a la vida de las gentes, ni les ofrece razones para resistir la adversidad y sentirse solidarios y compasivos, ni las





hace vivir en un entorno impregnado de humanidad. Es la cultura, un cuerpo de ideas, creencias y costumbres compartidas —entre las que, desde luego, puede incluirse la religión— la que da calor y vivifica la democracia y la que permite que la economía de mercado, con su carácter competitivo y su fría matemática de premios para el éxito y castigos para el fracaso, no degenere en una darwiniana batalla en la que —la frase es de Isaiah Berlin— 'los lobos se coman a todos los corderos'"(Vargas Llosa, 2009: 329-30).

Esta voluntad de acentuar el carácter del liberalismo en cuanto cultura de la libertad llevó a Vargas Llosa, en una conferencia dictada algunos meses después de la recién citada, a reivindicar, para sorpresa de algunos, al gran filósofo español José Ortega y Gasset como una de las figuras intelectuales de las cuales más tiene que aprender el liberalismo contemporáneo, a pesar de la escasa comprensión y aun menor simpatía mostrada por Ortega acerca de la economía de mercado. En esa ocasión, Vargas Llosa definió el liberalismo como, sobre todo, "una actitud ante la vida y ante la sociedad":





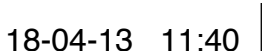
"El pensamiento liberal contemporáneo tiene mucho que aprovechar de las ideas de Ortega y Gasset. Ante todo, redescubrir que, contrariamente a lo que parecen suponer quienes se empeñan en reducir el liberalismo a una receta económica de mercados libres, reglas de juego equitativas, aranceles bajos, gastos públicos controlados y privatización de las empresas, aquél es, primero que nada, una actitud ante la vida y ante la sociedad, fundada en la tolerancia y el respeto,



> en el amor por la cultura, en una voluntad de coexistencia con el otro, con los otros, y en una defensa firme de la libertad como un valor supremo que es, al mismo tiempo, motor del progreso material, de la ciencia, las artes y las letras, y de esa civilización que ha hecho posible al individuo soberano, con su independencia, sus derechos y sus deberes en permanente equilibrio con los de los demás, defendidos por un sistema legal que garantiza la convivencia en la diversidad. La libertad económica es una pieza maestra, pero de ningún modo la única, de la doctrina liberal. Debemos lamentar, desde luego, que muchos liberales de la generación de Ortega lo ignoraran. Pero no es menos grave reducir el liberalismo a una política económica de funcionamiento del mercado con una mínima intervención estatal" (Vargas Llosa, 2006).

Volvemos así, de cierta manera, a los orígenes mismos del término liberal ya que, según lo observase Octavio Paz en 1982 al recibir el Premio Cervantes: "La palabra liberal aparece temprano en nuestra literatura. No como una idea o una filosofía sino como un temple y una disposición de ánimo; más que una ideología, era una virtud" (Paz, 1990: 15).

La idea del liberalismo integral explica también la toma de posición de Vargas Llosa acerca de temas relacionados con la diversidad de opciones y estilos de vida propia de una sociedad abierta, que sin duda lo distancian de aquella postura liberal-conservadora tan común en, por ejemplo, Estados Unidos o España. Así, él se declara, por ejemplo, agnóstico, defensor del matrimonio homosexual y de la descriminalización del uso de drogas, y esto último por razones pragmáti-





cas (combatir la criminalidad) y de principio. Como escribió hace poco en su columna de *El País*:

> “no veo por qué tendría el Estado que prohibir que una persona adulta y dueña de su razón decida hacerse daño a sí misma, por ejemplo, fumando porros, jalando coca, o embutiéndose pastillas de éxtasis si eso le gusta o alivia su frustración o su desidia. La libertad del individuo no puede significar el derecho de poder hacer solo cosas buenas y saludables, sino, también, cosas que no lo sean, a condición, claro está, de que esas cosas no dañen o perjudiquen a los demás. Esa política, que se aplica al consumo de tabaco y alcohol, debería también regir el consumo de drogas. Es peligrosísimo que el Estado empiece a decidir lo que es bueno y saludable y malo y dañino, porque esas decisiones significan una intromisión en la libertad individual, principio fundamental de una sociedad democrática. Por ese camino se puede llegar insensiblemente a la desaparición de la soberanía individual y a una forma encubierta de dictadura. Y las dictaduras, ya lo sabemos, son infinitamente más mortíferas para los ciudadanos que los peores estupefacientes” (Vargas Llosa, 2010d).

¿Ideología o doctrina?

El otoño ya había llegado a Madrid ese año 2009 y en la Sala Valle-Inclán del Círculo de Bellas Artes se reunieron Mario Vargas Llosa, Irene Lozano, Fernando Savater y José Varela, bajo la moderación de Fernando Maura, para conversar sobre “el pensamiento liberal en la actualidad”. Durante el trascur-





so de la conversación, Vargas Llosa volvió a plantear sus ideas acerca de la cultura de la libertad y de los peligros de un liberalismo economicista, pero hizo también la siguiente precisión:

> "los liberales son un espectro muy amplio, de matices muy diversos y a veces distanciados y contrapuestos. Algo que es perfectamente lógico si se piensa que el liberalismo no es una ideología. No tiene ese carácter cerrado de religión, dogmático, que tienen las ideologías. Es un cuerpo de ideas, una doctrina en la que se parte de ciertas convicciones básicas que tienen que ver fundamentalmente con la libertad, la idea de que la libertad es el valor más preciado desde el punto de vista individual y social" (Vargas Llosa, 2010).




Esta misma distinción entre un sistema cerrado (ideología) y un conjunto de principios que orientan el pensamiento y la acción (doctrina) se encuentra en diversos escritos de Vargas Llosa. Así, por ejemplo, en su intervención de 2005 ante el American Enterprise Institute había dicho que "el liberalismo no es una ideología, es decir, una religión laica y dogmática, sino una doctrina abierta que evoluciona y se pliega a la realidad en vez de tratar de forzar la realidad a plegarse a ella" (2009: 329). Estas palabras finales no son en absoluto un mero detalle, tal como no lo es la distinción entre ideología y doctrina. Algunas corrientes liberales tienden, de hecho, a crear un verdadero sistema ideológico, con sus propios dogmas y utopías a los cuales se trata de amoldar la realidad, es decir, los hombres de carne y hueso. Esto es lo que las "dictaduras liberales" latinoamericanas, con sus elites de tecnócratas iluminados y creyentes en la panacea del



mercado (los ya mencionados "logaritmos vivientes"), han tratado de hacer al precio de desacreditar completamente al pensamiento liberal. Para Vargas Llosa la defensa del individuo frente a los abusos del poder, que es el alfa y el omega del liberalismo, vale para todos los poderes, también en el caso de que propugnen reformas liberales.

La posición de Vargas Llosa a este respecto se basa plenamente en lo que sus maestros liberales siempre dijeron sobre los peligros de lo que Karl Popper llamó la "ingeniería utópica" ("*Utopian engineering*"), que parte de la convicción de poseer la verdad definitiva sobre la conformación de la sociedad ideal y cómo se puede llegar a la misma. De ello surge el derecho de "la vanguardia" (para usar la fórmula ritual leninista) a hacer avanzar a la gente común y corriente, aunque sea a latigazos, hacia su propio bien (que por cierto no comprende). En el capítulo noveno ("Esteticismo, perfeccionismo, utopismo") de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper nos habla en este contexto de una categoría a la que tendremos oportunidad de regresar: el "político artista", aquel que quiere plasmar su gran obra, para lo cual tiene que "limpiar el lienzo", es decir, empezar de cero, con tela limpia y hombre nuevo, para que su obra sublime no lleve consigo ni una gota de la impureza del hombre tal como hasta ahora ha sido.

La siguiente es la respuesta que uno de los grandes enemigos de la sociedad abierta, Platón (haciéndose eso sí pasar por Sócrates), da en *La República* cuando se le pregunta cómo los filósofos, que gozan "de la comunión de lo divino", harán para crear su obra magistral:

> "Mirarán el Estado y el alma de cada ciudadano como un lienzo que es preciso ante todo limpiar, lo cual no es



> fácil; porque los filósofos, a diferencia de los legisladores ordinarios, no querrán ocuparse de dictar leyes a un Estado o a un individuo si no los han recibido puros y limpios, o si los mismos filósofos no los han hecho tales" (Popper, 1981: 165; cito directamente de Platón, 1872: 32-33).

Así, el intento radical esteticista, basado en la idea de que la sociedad futura:

> "debe ser hermosa como una obra de arte lleva, con demasiada facilidad, a adoptar medidas violentas [...] He aquí la forma en que debe proceder el político artista, y lo que significa la limpieza del lienzo. Deben borrarse las instituciones y tradiciones existentes. Se debe purificar, purgar, expulsar, deportar, matar" (Popper, Ibíd.).





Frente a este método de ingeniería social utópica, Popper contrapone lo que él llama la ingeniería social fragmentaria y gradual ("*piecemeal engineering*"), aquella de los "legisladores ordinarios" a los que Platón opone los filósofos, basada en un método de "ensayo y error" ("*trial and error*"), que parte de la conciencia de que, como Vargas Llosa lo expresó comentando la obra de Isaiah Berlin, "no existe una solución para nuestros problemas, sino muchas y todas ellas precarias" (Vargas Llosa, 1983: 413). Nuevas preguntas surgirán necesariamente de nuestras respuestas, y nuevos problemas de nuestras soluciones. Además, como bien lo ha subrayado Isaiah Berlin, no todo lo bueno y deseable se puede alcanzar de una vez, surgiendo irresolubles conflictos de valores que hacen que la misma idea de la sociedad perfecta, "en la que





todos los enigmas se resuelven y todas las contradicciones se reconcilian", no sea sino una "quimera metafísica" (Berlin 2008: 108-109)[68].

Lo que Vargas Llosa llama "doctrina liberal" es un conjunto de principios que orientan ese proceso de "ensayo y error" que, por naturaleza, exige una gran receptividad hacia lo que la realidad va mostrando como resultado de las medidas adoptadas. En un contexto científico, para el que Popper originalmente desarrolló su propuesta metodológica, existen formas certeras y objetivas para distinguir lo falso de lo (provisoriamente) verdadero. Es lo que Popper, en *La lógica del descubrimiento científico* (1934) llamó *"falsifiability"*: la posibilidad empírica de que una teoría o un postulado determinado sea "falseado" por la experimentación, es decir, "refutado por la experiencia" (Popper, 1987: 41). En un contexto político no disponemos ni debemos aspirar a disponer de un criterio semejante, a excepción de que estuviésemos proponiendo una especie de utopía tecnocrática (y por ello antidemocrática), como aquella que Marx y Engels tomaron de Saint-Simon rebautizándola de comunismo, en que la política se hacía innecesaria y desaparecía quedando en pie solo la simple "administración de las cosas". El único meca-

[68] Para Marx, la solución final de todos los enigmas y las contradicciones de la existencia humana constituía la esencia misma del comunismo. Así lo expresó tempranamente: El "comunismo [...] es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" (Marx, 1978: 378). Traducción revisada consultando Marx (1982: 389).





nismo de "falsabilidad" política aceptable para un liberal no es otro que la democracia, con todos sus defectos pero con sus virtudes insustituibles que motivaron aquella famosa sentencia de Churchill: "La democracia es la peor forma de gobierno, exceptuando todas las demás que hasta ahora han sido probadas"[69]. Con su juicio libre y soberano, los electores falsean las opciones que se les plantean y las declaran (provisoriamente) válidas o las descartan. Sobre ello, Vargas Llosa ha sido categórico una infinidad de veces. No existe ninguna razón ni ningún pretexto para preferir el autoritarismo o la dictadura en vez de la democracia: "es muy importante recordar que la peor democracia es infinitamente preferible a la mejor dictadura, a todas las dictaduras sin excepción" (Vargas Llosa, 2010).

La tentación de lo imposible

En diversas oportunidades Vargas Llosa ha reflexionado sobre el sentido y la función de aquella actividad que ha llenado gran parte de su vida: escribir. En sus consideraciones sobre el arte de escribir novelas, es decir, de fabular tan convincentemente que el lector llega a creer que se trata de cosas reales, toca también ese Rubicón entre ficción y realidad que no se debe pasar so pena de causar terribles daños. Ello nos permite regresar a aquella figura de la que Popper nos ha hablado: el político artista, que no es un artista metido en política sino un político que pretende actuar como si se tratase de una

[69] De la intervención del 11 de noviembre de 1947 en la Cámara de los Comunes.





creación artística, es decir, partiendo de la soberanía de su imaginación y no de la realidad.

En su discurso de agradecimiento por haber recibido el Premio Cervantes 1994, pronunciado en la ciudad de Cervantes, Alcalá de Henares, Vargas Llosa expresó lo siguiente sobre la función de su antiquísima profesión de "cuenta cuentos", como se dice en África, luego transformada en la de "escribidor":

> "Se trata de algo muy simple, en un principio, aunque luego se vuelva complicado. Hombres y mujeres no están contentos con las vidas que viven, que se hallan siempre por debajo de sus anhelos y, como no se resignan a renunciar a esas vidas que no tienen, las viven en sueños; es decir, en los cuentos que se cuentan. La literatura es una rama de ese árbol opulento: la ficción. Ese quehacer, inventarse y contarse historias para soportar mejor la historia que se vive, es antiquísimo como el lenguaje y sin duda se practicó desde que las primeras manifestaciones de una comunicación inteligente sustituyeron a los gruñidos y brincos del antropoide, en la caverna primitiva" (Vargas Llosa, 1995: 7).

Pero la literatura, como "rama de ese árbol opulento que es la ficción", es mucho más que entretenimiento o escapismo. Es también, y sobre todo, protesta, rebelión, desagravio:

> "Una ficción es un entretenimiento sólo en segunda o tercera instancia, aunque, por supuesto, si también no lo es, ella no es nada. Una ficción es, primero, un acto de rebeldía contra la vida real y, en segundo, un desagravio





> a quienes desasosiega el vivir en la prisión de un único destino, aquellos a los que solivianta esa "tentación de lo imposible" que, según Lamartine, hizo posible la creación de *Los miserables* de Víctor Hugo, y quieren salir de sus vidas y protagonizar otras, más ricas o más sórdidas, más puras o más terribles, que las que les tocó [...] La ficción es testimonio y fuente de inconformidad, desacato del mundo tal como es, prueba irrefutable de que la realidad real, la vida vivida, están hechas apenas a la medida de lo que somos, no de lo que quisiéramos ser, y por eso debemos inventar unas distintas" (Ibíd.).

Es por ello que, como escribe en *La verdad de las mentiras*, la literatura "es una acusación terrible contra la existencia bajo cualquier régimen o ideología: un testimonio llameante de sus insuficiencias, de su ineptitud para colmarlos. Y, por lo tanto, un corrosivo permanente de todos los poderes, que quisieran tener a los hombres satisfechos y conformes" (Vargas Llosa, 2007: 32). Sin embargo, esta tentación de lo imposible que nutre el arte de la novela se transforma en un pecado capital si tratamos de realizar la ficción, es decir, lo imposible, en la realidad. Si eso ocurre, entonces la "potencia fabuladora" que "huye del realismo estrecho para edificar otra realidad más poderosa", para usar las palabras del Rey de España en la entrega del Premio Cervantes a Vargas Llosa (Casa Real, 1994), se transforma en potencia destructiva. Así lo resume nuestro autor:

> "Combatir la realidad con la fantasía, que es lo que hacemos todos cuando contamos o fabricamos historias, es un juego entretenido mientras nos mantengamos lú-



cidos sobre las fronteras inquebrantables entre ficción y realidad. Cuando esa frontera se eclipsa y ambos órdenes se confunden, como ocurre en la mente del Quijote, el juego cede el lugar a la locura y puede tornarse tragedia" (Vargas Llosa, Ibíd.).

En la vida real, y no menos en política, nos movemos dentro de lo que Marx llamó "el reino de la necesidad" (y que él, en su fabulación utópica, creía que la revolución transformaría en "el reino de la libertad"), aquel de las limitaciones, de los compromisos pragmáticos, del *trial and error* de Popper, del arte de lo posible, que, según Vargas Llosa, no debe sin embargo confundirse con el arte del oportunismo y la falta de principios. La vida es el terreno de la imperfección, la insatisfacción y la frustración (y la muerte está allí como un recordatorio final de los límites de nuestra condición humana), pero también del deseo de lo perfecto, ilimitado, eterno (y la religión está allí para brindarnos ese consuelo sublime que es la promesa de una vida, plena e infinita, después de esta). Esa tensión entre realidad limitada y deseo de perfección genera no solo creación artística o devoción religiosa, sino también el accionar político utópico, es decir, aquel guiado por la convicción de que se puede crear un mundo absolutamente distinto del que tenemos.



La ficción hecha política, el dar rienda suelta a nuestra sed de armonía, felicidad y eternidad, está en la base de aquellos movimientos que conocemos bajo el denominativo de milenaristas o mesiánicos, aquellos que han creído que el paraíso terrenal, el reino milenario de Cristo en la Tierra prometido en el Apocalipsis, estaba, parafraseando el título de una novela de Vargas Llosa, a la vuelta de la esquina. El









marxismo no es más que una versión atea y modernista de esta vieja fe insurgente, pero haciendo de la promesa bíblica una supuesta certeza científica, reemplazando la Providencia por las famosas "leyes de la historia", que conducirían a los seres humanos del "valle de lágrimas" de las sociedades de clase a aquella restauración dialécticamente mejorada del paraíso original que sería el comunismo venidero.

Pero, como dijo Popper, aquellos que prometen el paraíso en la Tierra no han creado sino un infierno, "ese infierno que solo el hombre es capaz de preparar para sus semejantes" (Popper, 1981: 166). Lo que han hecho es pecar de soberbia, creyendo ser nuevos dioses que podían, como los filósofos-demiurgos de Platón, "limpiar el lienzo" y enderezar al ser humano, olvidando que, como Kant tan acertadamente lo expresó, "a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto" (Kant, 2006: 12). Es por ello que cuando el político artista ha tratado de forjar al hombre nuevo de la sociedad ideal ha debido usar una coacción brutal, con el único resultado de que un día "los hombres realmente existentes" despierten en un infierno.

El optimismo es un deber

El liberalismo es una doctrina difícil y exigente: no nos ofrece una piedra filosofal para comprenderlo todo, ni el consuelo de creer que una fuerza superior dirige nuestros destinos hacia un final feliz, ni siquiera nos invita a hacernos ilusiones acerca de la naturaleza humana y, aun menos, sobre la posibilidad de recrearla para convertirnos en seres angelicales. No puede ni quiere despertar ese tipo de fe porque sabe que



la libertad sería, y ha sido, la primera sacrificada en su altar. El marxismo ha sido, en todo esto, su opuesto absoluto y nos ha mostrado, con creces, qué pasa con la libertad cuando sus creyentes se han hecho con el poder. Pero el marxismo y su visión de la historia no son sino una manifestación de una forma mucho más amplia de pensar el devenir humano a la cual Karl Popper le ha dedicado gran atención por su devastadora influencia: el historicismo.

Así nos presenta Vargas Llosa el historicismo en su ensayo ya citado sobre la obra de Popper:

> "Si usted cree que la historia de los hombres está 'escrita' antes de hacerse, que ella es la representación de un libreto preexistente, elaborado por Dios, por la naturaleza, por el desarrollo de la razón o por la lucha de clases y las relaciones de producción; si usted cree que la vida es una fuerza o mecanismo social y económico al que los individuos particulares tienen escaso o nulo poder de alterar; si usted cree que este encaminamiento de la humanidad en el tiempo es racional, coherente y por tanto predecible; si usted, en fin, cree que la historia tiene un sentido secreto que, a pesar de su infinita diversidad episódica, da a toda ella coordinación lógica y la ordena como un rompecabezas a medida que todas las piezas van calzando en su lugar, usted es —según Popper— un 'historicista'. Sea usted platónico, hegeliano, comtiano, marxista —o seguidor de Maquiavelo, Vico, Spengler o Toynbee—, usted es un idólatra de la historia y, consciente o inconscientemente, un temeroso de la libertad, un hombre recónditamente asustado de asumir esa responsabilidad que significa concebir la






> vida como permanente creación, como una arcilla dócil a la que cada sociedad, cultura, generación, pueden dar las formas que quieran, asumiendo por eso la autoría, el crédito total, de lo que, en cada caso, los hombres logran o pierden" (Vargas Llosa, 1992a: 26-27).

Pero no solo eso: las doctrinas que postulan la existencia de ese "libreto preexistente" que rige la historia afirman, además, que ese libreto no es comprensible por todos de buenas a primeras; para entenderlo se requiere de una sabiduría especial o un don que solo algunos poseen. Se abre así el espacio fatídico de los iluminados, las vanguardias, los tocados por la gracia, aquellos que en razón de ese saber esotérico —ya sean los filósofos de Platón, los santones milenaristas medievales, los jacobinos franceses o los marxistas-leninistas del siglo XX— se ponen por sobre el vulgo que no ve, que no sabe, que no entiende, y al que hay que encausar, aunque sea a palos, en el sentido de la historia. Esta es la esencia antiplebeya y antidemocrática del historicismo y su conexión con el autoritarismo.

Esta conexión explica la importancia capital que el pensamiento liberal le ha asignado a la lucha contra esta verdadera metafísica del autoritarismo. Es por ello que *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, que no es otra cosa que un devastador ataque científico, político y moral contra el historicismo, fue escrita en aquellos años aciagos para la libertad que van desde la entrada de Hitler en Viena en 1938 hasta 1943. Si no se entiende esta conexión entre visión historicista y autoritarismo totalitario resulta inexplicable que justo en ese momento alguien le dedicase tales esfuerzos a su crítica.









El monumental estudio de Popper lleva a dos conclusiones centrales para el pensamiento liberal. La primera puede, en sus palabras, ser resumida así: "*la historia no tiene significado*" y, más aun, "la historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana" (Popper 1981: 431; cursivas en el original). Pero esta conclusión no implica resignación o nihilismo frente a esta falta intrínseca de sentido de la historia: "*Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo*" (Ibíd.: 438; cursivas en el original). Este es el corolario ético de la obra de Popper, su mensaje de fondo que implica un llamado urgente e imperioso a la responsabilidad, a la acción, a no dejarse vencer por "la historia", sino a vencerla.



Sin embargo, si bien la historia, como proceso único y coherente, con su principio y su gran final, no existe como un hecho objetivo, sí ha existido y existe como un artefacto mental de enorme poder y como coartada infaltable de aquellos que quieren imponer su dominio sobre el presente alegando una capacidad de poder predecir el futuro ya que conocen todo "el libreto". La lucha de Popper por desarmar ese artefacto mental, la Historia en singular y con mayúscula, es una lucha por liberar al hombre de una servidumbre que ha demostrado su enorme peligrosidad, tal como la han demostrado las demás servidumbres a todas esas otras abstracciones en las que se quiere diluir (y someter) la individualidad, esos "entes" colectivos —la raza, la clase, la nación, la sociedad, la cultura, la etnia— a los cuales se les atribuyen identidad y voluntad propias, no solo como si fuesen personas sino, además, los verdaderos protagonistas de la Historia. Así termina el simple y mortal individuo, con sus insignificantes penas y alegrías,





con su infinita diversidad y contradictoriedad, reducido a ser mera comparsa o, peor aun, objeto de sus propios productos mentales y viviendo, con las palabras de Albert Camus, "en el mundo de la abstracción, aquel de los verdugos y de las máquinas, de las ideas absolutas y del mesianismo sin matices" (Camus, 1950: 119).

Este tipo de reflexión es la base del liberalismo de Vargas Llosa. Su piedra de toque es el individuo, irreductible e insustituible, con su naturaleza limitada e imperfecta de la que nos hablaba Kant, cuyo reconocimiento no implica el pesimismo, ni la resignación o negar la posibilidad y factibilidad del progreso. Al utopismo y al "finalismo revolucionario", al sueño de la sociedad perfecta, el pensamiento liberal no opone el conformismo sino la búsqueda de mejorar el mundo pero sin pretender reinventarlo, sin querer limpiar el lienzo ni crear al hombre nuevo. A la gran utopía opone sus "pequeñas utopías", provisorias, parciales y alcanzables, hechas a la medida de lo humano y no de lo divino, y partiendo siempre de que, volviendo a usar a Camus, "para ser hombre" hay que "rehusar ser Dios" (Camus, 2008: 355).

En este contexto puede ser pertinente citar las conclusiones que Vargas Llosa saca de su lectura de esa pequeña pero genial obra de George Orwell que es *Animal Farm* (*Rebelión en la granja*), en la cual se relata la transformación de la Revolución Rusa en un régimen totalitario mediante la parábola de una rebelión de los animales de una granja contra su amo, quien termina imponiéndoles, a manos de sus propios líderes, un yugo más pesado del que soportaban antes:

> "La parábola de Orwell no muestra, a mi juicio, que no haya soluciones. Más bien, que no hay soluciones

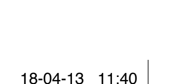


> definitivas, sino provisionales y precarias, que, por lo mismo, deben ser defendidas, revisadas y renovadas incesantemente. No es la idea de progreso lo cuestionado [...] Lo que es sometido a revisión es la idea de que la única forma de progreso real es el finalismo revolucionario, la solución violenta, radical y única. Si hay un mensaje persuasivo en *Animal Farm* no es a favor de la pasividad y el escepticismo, sino más bien en contra de las soluciones utópicas irreales y a favor de las viables, concretas y pragmáticas" (Vargas Llosa, 2007: 239).

La posibilidad de "apoderarse de la historia", de darle fines y sentido, como decía Popper, esta convicción de que o somos nosotros los que la hacemos o dejamos que otros la hagan por nosotros, es lo que hace que, para un liberal, el optimismo sea un deber. Como lo señaló Vargas Llosa en una conferencia en Berlín en 1998:



> "Nada de esto es fácil ni será logrado en poco tiempo. Pero, para los liberales, es un gran aliciente saber que se trata de una meta posible y que la idea de un mundo unido en torno a la cultura de la libertad no es una utopía, sino una hermosa realidad alcanzable que justifica nuestro empeño. Lo dijo Karl Popper, uno de nuestros mejores maestros: 'El optimismo es un deber. El futuro está abierto. No está predeterminado. Nadie puede predecirlo, salvo por casualidad. Todos nosotros contribuimos a determinarlo por medio de lo que hacemos. Todos somos igualmente responsables de aquello que sucederá'" (Vargas Llosa, 2009: 325).





Me rebelo, por lo tanto existimos

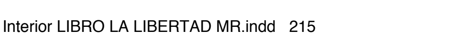
En el París en que Mario Vargas Llosa residió desde 1960 hasta mudarse a Londres en 1966 resonaban todavía los ecos del gran debate que había estallado en el verano de 1952 entre Jean-Paul Sartre y Albert Camus, "las dos figuras más influyentes del momento en la Europa que se levantaba de la ruinas de la guerra", en lo que según Vargas Llosa

> "fue un hermoso espectáculo, en la mejor tradición de esos fuegos de artificio dialéctico en los que ningún pueblo ha superado a los franceses, con un formidable despliegue, por ambas partes, de buena retórica, desplantes teatrales, golpes bajos, fintas y zarpazos, y una abundancia de ideas que producía vértigo" (Vargas Llosa, 1983: 11).

De esta célebre polémica nuestro autor se había enterado a los meses de haberse iniciado, pero solo pudo compenetrarse con la misma, como él mismo relata, "uno o dos años después, ayudado por diccionarios y por la paciencia de Madame del Solar, mi profesora de la Alianza Francesa" (Ibíd.: 12).

Su mismo desarrollo intelectual estuvo por largo tiempo marcado por esas tomas de posición que condujeron al distanciamiento irremediable entre Sartre y Camus. Al publicar en 1981 en forma de libro (*Entre Sartre y Camus*) los textos que desde los años sesentas había ido escribiendo al respecto, nos dice que, tal vez, la única justificación de su publicación sea "mostrar el itinerario de un latinoamericano que hizo su aprendizaje intelectual deslumbrado por la inteligencia y los







vaivenes dialécticos de Sartre y terminó abrazando el reformismo libertario de Camus" (Ibíd.: 11).

Albert Camus es un autor que habitualmente es asociado con el pesimismo y lo absurdo, con el sinsentido de la vida. Esta es la impresión que evidentemente queda después de una primera lectura de obras como *L'Etrangere* (*El extranjero*) o *Le Mythe de Sisyphe* (*El mito de Sísifo*), ambas de 1942. Sin embargo, esta es una lectura que deja de lado el mensaje esencial de la obra de Camus que es semejante al que Popper resumía al afirmar que si bien la historia por sí misma no tiene significado, podemos dárselo. Según Camus, podemos romper el sinsentido de la vida y transformar el absurdo en plenitud de significado a través de la rebeldía, de la oposición a lo que nos quita la libertad y, con ella, la dignidad de nuestra condición humana. Por ello es que el acto fundacional de una vida con sentido se resume en esa frase de *L'Homme révolté* (*El hombre rebelde*, de 1951) que reinterpreta el famoso *cogito ergo sum* cartesiano en clave existencialista: "*Je me révolte, doncnoussommes*" (Camus, 1951: 36).

Incluso Monsieur Meursault, ese antihéroe que es el personaje central de *El extranjero* y por el cual es tan difícil sentir la más mínima simpatía, no acepta la vida como es o, mejor dicho, como quieren imponérsela. Su absoluta indiferencia y su incapacidad de fingir, es decir de doblegarse, es su resistencia, su rebeldía. Así escribe Vargas Llosa sobre la obra más famosa de Camus:

> "Dentro del pesimismo existencial de *El extranjero* arde, sin embargo, débilmente, una llama de esperanza: no significa resignación sino lucidez [...] El pesimismo de Camus no es derrotista; por el contrario, entraña un





llamado a la acción, o, más precisamente, a la rebeldía. El lector sale de las páginas de la novela con probables sentimientos encontrados respecto a Meursault. Pero, eso sí, convencido de que el mundo está mal hecho y de que debería cambiar. La novela no concluye, ni explícita ni implícitamente, que, como las cosas son así, haya que resignarse" (Vargas Llosa, 2007: 221).

En su desarrollo intelectual y político, Vargas Llosa ha pasado de momentos de mayor "lucidez pesimista" a momentos de mayor optimismo. Su conmovedor discurso de octubre de 1978, pronunciado en la Gran Sinagoga de Lima con ocasión de la recepción del Premio de Derechos Humanos otorgado por el Congreso Judío Latinoamericano, es un ejemplo de su lúcido pesimismo y no es de extrañar que en él se haga una referencia explícita a Camus y a su "moral de los límites". La rebeldía contra la injusticia —"la dictadura, el hambre, la ignorancia, la discriminación"— que propugna en su alocución es una lucha que "no se entabla para ganar una guerra, sino, únicamente batallas" (Vargas Llosa, 2009: 267). La lucha por la libertad y la justicia es como el trabajo eterno de Sísifo, absolutamente imprescindible pero que nunca llegará a su fin: "Porque, curiosamente, esta guerra que no se puede ganar, se puede en cambio, perder" (Ibíd.: 268). El optimismo, por su parte, si bien prudente y moderado, ha ido impregnando, cada vez con más fuerza, los últimos decenios de su vida, en la medida en que hemos podido constatar desde la caída del Muro de Berlín hasta los progresos de la democracia y del desarrollo económico en América Latina. Es por ello que, veinte años después de su alocución en la Gran Sinagoga de Lima, pudo decir, como ya citamos, "que la idea de un mundo unido en torno a la cultura






de la libertad no es una utopía, sino una hermosa realidad alcanzable que justifica nuestro empeño" (Ibíd.: 325).

Sin embargo, ya sea en un estado de ánimo u otro, Vargas Llosa nunca ha dejado de serle fiel a Albert Camus, nunca ha dejado de ser un rebelde, aquel que vive en una "insurrección permanente". Ni siquiera en sus años de entusiasmo revolucionario dejó de serlo, por más contradictorios que sean el predicamento del rebelde y el del revolucionario. En un texto brillante y apasionado de protesta contra las persecuciones a los escritores Andrei Siniavski y Yuli Daniel en la Unión Soviética, quien por entonces (1965) se declaraba "amigo de la URSS" escribe:

> "Las cosas son así y no hay escapatoria: no hay creación artística sin inconformismo y rebelión. La razón de ser de la literatura es la protesta, la contradicción y la crítica. El escritor ha sido, es y seguirá siendo un descontento. Nadie que esté satisfecho es capaz de escribir dramas, cuentos o novelas que merezcan ese nombre, nadie que esté de acuerdo con la realidad en la que vive acometería esa empresa tan desatinada y ambiciosa: la invención de realidades verbales. La vocación literaria nace del desacuerdo del hombre con el mundo, de la intuición de deficiencias, blancos, vicios, equívocos o prejuicios a su alrededor. Entiéndanlo de una vez, políticos, jueces, fiscales y censores: la literatura es una forma de insurrección permanente y ella no admite camisas de fuerza" (Vargas Llosa, 1983: 86).









La moral de los límites

La influencia de Camus se manifiesta también en otro plano absolutamente decisivo: el de los límites morales del accionar político. Y este es nada menos que el punto central de la polémica y la ruptura entre Camus y Sartre que, por ello, cabe recordar nuevamente. Sartre y muchos comunistas y filocomunistas con él reaccionaron agriamente contra las ideas de Camus en *El hombre rebelde*, especialmente su condena de todos los totalitarismos (incluido el marxista-soviético) y del uso del terror y el crimen como medio para imponer las ideas (incluidas las revolucionarias)[70]. Como dice Vargas Llosa, para Camus "no hay terror de signo positivo y de signo negativo" (Vargas Llosa, 1983: 13). Para Sartre, por el contrario, poner en el mismo plano a los totalitarismos de izquierda y de derecha es algo inaceptable, puro moralismo ahistórico, que huye de las grandes disyuntivas ante las que, necesariamente, hay que tomar posición. Sartre apela a una moral superior, la de la historia y la situación, su tema favorito, que debemos vivir: "para Sartre no había manera de escapar a la Historia, esa Mesalina del siglo XX. Su metáfora de la pileta es inequívoca. Es posible que las aguas estén llenas de barro y de sangre, pero, qué remedio, estamos zambullidos en ellas y hay que aceptar la realidad, la única con la que contamos" (Ibíd.: 12).

Sartre no es, sin embargo, uno de esos simples corifeos comunistas o esos "compañeros de viaje" que, aun sabien-

[70] Lo que no quiere decir que Camus, uno de los líderes de la resistencia contra el nazismo, fuese un pacifista. El uso de la violencia es legítimo para resistir, es decir, rebelarse, contra un poder injusto y avasallador.



do lo que pasaba, cerraban los ojos: "A diferencia de los comunistas ortodoxos, que se niegan a ver los crímenes que se cometen en su propio campo, Sartre los reconoce y los condena" (Ibíd.: 13). Pero exige, de todas maneras, solidaridad con quienes, a pesar de sus atrocidades, van en la dirección de la historia: "para él, la única manera legítima de criticar los 'errores' del socialismo, las 'deficiencias' del marxismo, el 'dogmatismo' del partido comunista es a partir de una solidaridad previa y total con quienes —la URSS, la filosofía marxista, los partidos pro soviéticos— encarnan la causa del progreso, a pesar de todo" (Ibíd.).

Sartre da así un salto mortal para encuadrar (mejor dicho, falsificar) las ideas básicas del existencialismo (donde la existencia hace a la esencia) en el marco de la visión marxista de la historia (donde la esencia, la supuesta objetividad de las clases sociales, hace a la existencia[71]). Con ello adopta además, y aquí está la consecuencia clave de todo historicismo, la moral marxista, donde el fin (la deslumbrante sociedad comunista) justifica los medios (el sacrificio en masa del hombre de carne y hueso en aras del "hombre nuevo" del futuro). Para Camus, la voltereta dialéctica de Sartre no hace sino abrirle las puertas a la "barbarie de la razón", fuente de la gran tragedia del siglo XX y aquello que explica el surgimiento de los criminales más peligrosos de la historia, aquellos que matan con la conciencia tranquila ya que lo hacen

[71] Recuérdese la famosa frase de Marx en *La sagrada familia* de 1844: "No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado es y de lo que con arreglo a ese *ser* se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmaria e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa" (Marx, 1978: 36-37).



en nombre de la historia y la filosofía. Así lo dice Camus en la primera página de *El hombre rebelde*:

> "Vivimos en la época de la premeditación y el crimen perfecto. Nuestros criminales ya no son aquellos jovenzuelos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, hasta para transformar a los criminales en jueces" (Camus, 2008: 9).

El hombre rebelde jugó un papel central en el desarrollo de aquel Vargas Llosa que venía de romper con toda ilusión revolucionaria y buscaba comprender la ligazón fatídica que existe entre el mesianismo utópico y la orgía de sangre del siglo XX en pos de la realización del paraíso terrenal. En un notable ensayo de 1975, *Albert Camus y la moral de los límites,* nos dice lo siguiente:

> "No volví a leer a Camus hasta hace algunos meses, cuando, de manera casi casual, con motivo de un atentado terrorista que hubo en Lima, abrí de nuevo *L'Homme révolté*, su ensayo sobre la violencia en la historia, que había olvidado por completo (o que nunca entendí). Fue una revelación. Ese análisis de las fuentes filosóficas del terror que caracteriza a la historia contemporánea me deslumbró por su lucidez y actualidad, por las respuestas que sus páginas dieron a muchas dudas y temores que la realidad de mi país provocaba en mí y por el aliento que fue descubrir que, en varias opciones difíciles de política, de historia y de cultura, había lle-






> gado por mi cuenta, después de algunos tropezones, a coincidir enteramente con Camus. En todos estos meses he seguido leyéndolo y esa relectura, pese a inevitables discrepancias, ha trocado lo que fue reticencia en aprecio, el desaire de antaño en gratitud" (Vargas Llosa, 1983: 231).

De lo mucho que se puede aprender de Camus, Vargas Llosa destaca "la moral de los límites" como, "sin duda, la más fértil y valiosa de sus enseñanzas" (Ibíd.: 242). Su base es "un rechazo frontal del totalitarismo, definido éste como un sistema social en el que el ser humano viviente deja de ser fin y se convierte en instrumento. La moral de los límites es aquella en la que desaparece todo antagonismo entre medios y fines, en la que son aquellos los que justifican a éstos y no al revés". (Ibíd.: 242-243). Como dijo Camus a sus compañeros de la re-


sistencia en un editorial de *Combat* citado por Vargas Llosa: "Se trata de servir la dignidad del hombre a través de medios que sean dignos dentro de una historia que no lo es" (Ibíd.: 243). La tesis central de Camus en *El hombre rebelde* puede ser resumida con ayuda de estas palabras de Vargas Llosa:

> "La tesis de Camus es muy simple: toda la tragedia política de la humanidad comenzó el día en que se admitió que era lícito matar en nombre de una idea, es decir el día en que se consintió en aceptar esa monstruosidad: que ciertos conceptos abstractos podían tener más valor e importancia que los seres concretos de carne y hueso" (Ibíd.: 244).



El liberalismo es, en su esencia, una doctrina de los medios, ya que rechaza la idea de un fin transcendente y por ello no puede escudarse detrás de esa especie de "futurismo moral" (la expresión es de Popper) propia de las ideologías ni de una moral utilitarista, que en el fondo no es más que la teorización de la famosa máxima "el fin justifica los medios"[72]. Tal vez no sea coincidencia que el primer escrito de Isaiah Berlin (2008: 115-121), cuando apenas tenía doce años de edad, fuese sobre un hombre, Moise Solomonovich Uritsky, bolchevique y jefe de la *Cheká* (la policía política soviética) de San Petersburgo, cuyo lema era, resumiendo la esencia de su ideología: "el fin justifica los medios".

En su alocución ya citada en la Gran Sinagoga de Lima, Vargas Llosa, ante la brutalidad de esa historia que recordó aludiendo al sobrecogedor Yad Vashem, el memorial consagrado al Holocausto que se ubica en una de las colinas que rodean Jerusalén, no pudo dejar de referirse a los peligros de las ideologías ni tampoco a Albert Camus y a esa moral de los límites que es la única capaz de protegernos de los desvaríos ideológicos:

> "Buena parte de la culpa la tienen esas formulaciones abstractas llamadas ideologías, esquemas a los cuales los ideólogos se empeñan en reducir la sociedad, aunque, para que quepa en ellos, sea preciso triturarla. Ya

[72] Comúnmente atribuida a Maquiavelo pero cuya primera formulación explícita es de un jesuita, Hermann Busenbaum, que en una obra de mediados del siglo XVII escribió: "*cum finisestlicitus, etiam media sunt licita*" ("cuando el fin es lícito, también lo son los medios").





lo dijo Camus: la única moral capaz de hacer el mundo vivible es aquella que esté dispuesta a sacrificar las ideas todas las veces que ellas entren en colisión con la vida, aunque sea la de una sola persona humana, porque ésta será siempre infinitamente más valiosa que las ideas, en cuyo nombre, ya lo sabemos, se pueden justificar siempre los crímenes —lo hizo el marqués de Sade, en impecables teorías— como crímenes de amor" (Vargas Llosa, 2009: 259).

El mal vulgar y el mal ideológico

Hemos discutido con cierta extensión el lugar que el análisis del mal ideológico ocupa en el pensamiento de Vargas Llosa. Su gran novela *La guerra del fin del mundo* (1981) trata, a través de un impresionante fresco de personajes y situaciones, de los laberintos del fanatismo que llevan a los más trágicos resultados. Bajo la guía de la figura apocalíptica de Antonio Vicente Mendes Maciel, *O Conselheiro*, se urde en el interior de Bahía la desventura de un mesianismo religioso que, a través de la figura del excombatiente de la Comuna de París, Galileo Gall, también atrae a creyentes del mesianismo secularizado. El final es un horrible baño de sangre, donde la respuesta brutal de la nueva república brasileña juega un papel esencial.



Este mal ideológico, en la más pura de sus expresiones, se produce, paradójicamente, por una especie de exceso de bondad. Su base es un deseo desmedido e inflexible de hacer el bien, de construir la sociedad perfecta y a un hombre angelical que la pueble, cueste lo que cueste. Y es justamente por ello que bajo las banderas de este mal ideológico se enro-





la tanto idealista que un buen día despierta transformado en asesino profesional, en esa "efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar" en que Che Guevara nos insta a convertirnos en ese *Mensaje a la Tricontinental* de 1967, que es su testamento político (Guevara, 1974: 648).

Este fue el tipo de ideología que me encandiló cuando yo era muy joven, tal como deslumbró a toda una generación de latinoamericanos que sintieron y no pudieron resistirse a la tentación de lo imposible. Mario Vargas Llosa ha visto muy de cerca este mal ideológico en acción ya que el Perú lo ha vivido de una manera que supera cualquier fabulación literaria. Mientras Vargas Llosa escribía *La guerra del fin del mundo*, el grupo marxista-terrorista más siniestro de la historia latinoamericana (lo que no es poco decir) se daba a conocer. El 17 de mayo de 1980, en la víspera de la elección presidencial que se celebraba después de doce años de dictadura militar, Sendero Luminoso realizaba su primera acción violenta quemando las ánforas y las cédulas de votación en el pueblo ayacuchano de Chuschi. Este fue el inicio de un espiral de violencia que, según la estimación hecha en el informe presentado en 2003 por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se saldó con casi 70.000 muertos y desaparecidos, la mayoría de ellos víctimas del accionar de Sendero Luminoso (Comisión, 2004). En su novela de 1993, *Lituma en los Andes*, Vargas Llosa usa esta verdadera orgía de mal ideológico como telón de fondo del encuentro del cabo costeño (de Piura) Lituma con la realidad y, más aun, con la irrealidad o el imaginario colectivo de "la sierra", es decir, de la región andina.

Ahora bien, al lado y muchas veces entremezclado con el "mal sublime" de los santones o los revolucionarios existe el mal vulgar o mal a secas. Este mal recorre, de una u otra





forma, las novelas de Vargas Llosa desde *La ciudad y los perros* hasta su reciente *El sueño del celta*. Su presencia es un recordatorio de aquello que nunca debe ser olvidado y que ya de por sí derrota la ilusión de toda utopía paradisíaca: nuestra naturaleza humana contradictoria y dividida, portadora del eros y del tánatos, para decirlo con términos de Freud, de la razón (con sus luces pero también con sus terribles desvaríos) y de la sinrazón (que también alberga lo sublime y lo aborrecible). Esta inclusión permanente en su narrativa de ese mundo de los "oscuros instintos" es uno de los elementos más importantes del pensamiento liberal de Mario Vargas Llosa ya que, al mantenernos siempre anclados en nuestra propia realidad imperfecta, nos impide emprender el vuelo mortal de la utopía. Esto también separa a Vargas Llosa de muchos otros pensadores liberales, cuyo dominio casi nunca abandona el terreno de lo racional y por ello explicable.



Al final del ensayo ya mencionado sobre Isaiah Berlin, Vargas Llosa dirige nuestra atención hacia estos aspectos, destacando la incisiva visión de Georges Bataille en obras como *La literatura y el mal* y *La parte maldita* como un contrapeso a una forma unilateralmente racionalista de ver al ser humano:

> "Entre los autores que he leído estos últimos años, Isaiah Berlin es uno de los que más me ha impresionado. Sus opiniones filosóficas, históricas y políticas me parecen esclarecedoras, compartibles. Sin embargo, pienso que [...] hay toda una dimensión del hombre que no asoma, o lo hace de manera furtiva, en su visión: aquella que describió, mejor que nadie, Georges Bataille. Ese mundo de la sinrazón que subyace y a veces





> obnubila y mata a la razón; el del inconsciente que, en dosis siempre inverificables y dificilísimas de detectar, impregna, orienta y a veces esclaviza la conciencia; el de esos oscuros instintos que por inesperados caminos surgen de pronto súbitamente para competir con las ideas y a menudo sustituirlas como resortes de acción e incluso destruir lo que ellas construyen [...] Nada más lejano de la visión limpia, serena, armoniosa, lúcida y sana del hombre que tiene Isaiah Berlin, que la concepción sombría, confusa, enferma y ardiente de Bataille. Y, sin embargo, sospecho que la vida es probablemente algo que abraza y confunde en una sola verdad, en su poderosa incongruencia, a esos dos enemigos" (Vargas Llosa, 1983: 423-424).





Captar de manera magistral esta parte "sombría, confusa, enferma y ardiente" del hombre es, según Vargas Llosa, el aspecto más notable del célebre libro de Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, gran inspiración de *El sueño del celta*:

> "*El corazón de las tinieblas* trasciende la circunstancia histórica y social para convertirse en una exploración de las raíces de lo humano, esas catacumbas del ser donde anida la vocación de irracionalidad destructiva que el progreso y la civilización consiguen atenuar pero nunca erradican del todo. Pocas historias han logrado expresar, de manera tan sintética y subyugante como ésta, el **mal**, entendido en sus connotaciones metafísicas individuales y en sus proyecciones sociales" (Vargas Llosa, 2007: 42-43, negrita en el original).



La presencia del mal no es, sin embargo, solo un esfuerzo de lucidez literaria de parte de Vargas Llosa ante un predicamento humano que no se puede negar ni abolir. El mal irrumpió en su vida con una fuerza demoledora a los once años de edad con la reaparición de un padre que nunca había visto y que creía muerto. De ello nos habla exhaustivamente en su libro de memorias *El pez en el agua*, cuyo primer capítulo trata justamente de ese encuentro con Ernesto J. Vargas, su padre, ese día que no duda en calificar como "el más importante de todos los que había vivido hasta entonces y, acaso, de los que viviría después" (Vargas Llosa, 2010a: 11). Después de ese día siguieron años duros, y conoció el miedo, el odio, la humillación:



> "Miedo de que ese señor viniera de la oficina con la palidez, las ojeras y la venita abultada de la frente que presagiaban tormenta, y comenzara a insultar a mi mamá [...] Y, cuando, sobreexcitado con su propia rabia, se lanzaba a veces contra mi madre, a golpearla, yo quería morirme de verdad, porque incluso la muerte me parecía preferible al miedo que sentía. A mí me pegaba también [...] Entonces, junto con el terror, me inspiró odio. La palabra es dura y así me lo parecía también, entonces [...] Cuando me pegaba, yo perdía totalmente los papeles, y el terror me hacía muchas veces humillarme ante él y pedirle perdón con las manos juntas. Pero ni eso lo calmaba. Y seguía golpeando, vociferando [...] Cuando aquello terminaba, y podía encerrarme en mi cuarto, no eran los golpes, sino la rabia y el asco conmigo mismo por haberle tenido tanto miedo y haberme humillado ante él de esa manera,





> lo que me mantenía desvelado, llorando en silencio" (Ibíd.: 61-64).

El resentimiento y los complejos sociales ("la enfermedad nacional por antonomasia", "que envenena la vida de los peruanos"; Ibíd.: 13) nos dan el combustible que dinamizaría el mal de su padre y su violenta tiranía sobre su mujer y su hijo, pero el mal no puede nunca reducirse a causas sociales ni a lo plenamente inteligible. Es un hecho irreductible, que nos sigue y acosa como una sombra que, bajo ciertas circunstancias, nos invade y transforma en sus herramientas: "sea cual fuere su fuente, el mal siempre ha estado ahí, irredimible, indiferente al progreso material y científico, incansable en la civilización y en la barbarie, sembrando dolor, frustración, odio y muerte a lo largo de la historia" (2010e: 52).

Esta conciencia de nuestra naturaleza contradictoria tan lejana a la perfección es la clave del realismo liberal, eso que obliga, como lo subraya Popper, a "tener por principio rector de toda política racional el de que no podemos traer el paraíso a la Tierra". Y a continuación nos dice, certeramente, que detrás de los sueños trágicos del utopismo "se halla la esperanza de desalojar el mal del mundo" (Popper, 1981: 628). El liberalismo, por su parte, se plantea una tarea mucho más modesta pero infinitamente más alcanzable: reducir el mal y sus efectos, protegiéndonos de su desbordamiento mediante la creación de una sociedad tolerante, solidaria y permeada por la cultura de la libertad.

El día después de que se anunciase la noticia de que Mario Vargas Llosa recibía el Premio Nobel, se publicó en un influyente periódico de Estocolmo, *Svenska Dagbladet*, un artículo de un escritor sueco titulado: "Una visión oscura del







hombre caracteriza a Vargas Llosa". Allí, después de tratarlo de "neoliberal" y de nombrar, como acusación irrefutable, el haber escrito "por lo menos un artículo elogiando a Margaret Thatcher", Stefan Gurt dice que, desde comienzos de los setenta, es decir, coincidiendo con su ruptura con la dictadura de Castro, ya no era, como antes, un buen escritor. Y da la siguiente explicación a esa supuesta decadencia precoz: "Tengo amigos que no le tienen la más mínima simpatía por ello [sus ideas 'neoliberales', MR] y dicen que ha perdido aquella pasión que lo llevó a ser escritor. Yo pienso que se trata más bien de la consecuencia lógica de esa visión oscura del ser humano que ya está presente en sus novelas tempranas. Los pesimistas no creen en las utopías" (Gurt, 2010).

El autor de este artículo, tan característico de un sector del progresismo europeo[73], capta de manera deformada una verdad importante. Efectivamente, la visión del ser humano de Vargas Llosa es profundamente antiutópica, pero no porque sea oscura o pesimista, sino porque parte de un reconocimiento honesto y realista de la compleja mezcla de razón y —sin razón, de lo constructivo y lo destructivo, del bien y del mal, que somos los hombres. Además, como Vargas Llosa nunca ha creído, ni siquiera cuando se entusiasmó con el castrismo, que se pueda, y menos aun que se deba, "limpiar el lienzo", es decir, "el alma de cada ciudadano", para hablar de nuevo con Platón, no cabe en su pensamiento la posibilidad de crear unos seres humanos nuevos,

[73] El escritor sueco Johan Norberg, autor entre otros de *En defensa del capitalismo mundial,* ha dado otros ejemplos de la indignación de la progresía sueca en su crónica *¡No le den el Nobel: es un derechista!* (Norberg, 2010).



hechos a la medida de las utopías que podamos fantasear en nuestros delirios ideológicos.

La visión política de Vargas Llosa está firmemente atada al hombre tal y como es, y es para ese hombre real que trata de proponer un mundo mejor y siempre mejorable, pero nunca perfecto. Ello mismo lo hace, por más que les duela a muchos intelectuales y artistas "progres", un gran escritor, capaz de fabular sobre el hombre sin negarlo ni idealizarlo y, justamente por ello, de construir mundos ficticios que nos parecen tan reales como para perdernos en ellos un instante. Peor destino es el de los que se pierden para siempre en la ensoñación de la utopía.






NOTA ACLARATORIA

Quisiera, para terminar, hacer un par de aclaraciones. He usado partes de los textos aquí reunidos para redactar artículos o parte de artículos, de Wikipedia. Por ello, si algún lector encontrase algunas de mis formulaciones en esa fuente de tan amplio uso ya sabe cuál es su origen.

La segunda aclaración se refiere a las citas. Todos los textos citados cuya fuente esté indicada en un idioma distinto del español han sido traducidos por mí. En ciertos casos, que se indican al señalarse paralelamente una fuente en español, se ha tomado como referencia una traducción ya existente, pero sin que ello altere mi responsabilidad final por la traducción de la cita en cuestión.




Bibliografía

Arendt, Hannah. (1951). *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt, Brace and Company.

_______. (2002). "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", en *Social Research,* Vol. 69: 2.

Aristóteles. (1980). *Metafísica.* Madrid: Editorial Espasa-Calpe.

Arvon, Henri. (1957). *Ludwig Feuerbach ou la transformation de sacré*. Paris: Presses Universitaires de France.

Benedicto XVI. (2006). *Discurso en la Universidad de Ratisbona del 12 de septiembre de 2006*, Biblioteca EWTN.

_______. (2008). *Audiencia General del 20 de febrero de 2008,* www.ssbenedictoxvi.org

Berger, Peter y Richard Neuhaus. (1977). *To Empower People: the Role of Mediating Structures in Public Policy*. Washington: American Enterprise Institute. Ver http://www.uc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_2.pdf para una versión en castellano.

Berlin, Isaiah. (1959). *The Life and Opinions of Moses Hess*. Cambridge: The Jewish Historical Society of England.

_______. (1965). *Karl Marx,* Stockholm: Aldus.

_______. (1984). *Fyra essäer om friheten*. Stockholm: Ratio.

_______. (2008). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.

_______. (2009). *El erizo y la zorra: Tolstoi y su visión de la historia*. Madrid: Península.

Bettelheim, Charles. (1976). *Las luchas de clases en la URSS. Primer período (1917-1923)*. España: Siglo XXI.



Blond, Phillip. (2009). *The Future of Conservatism*. London: ResPublica. http://respublica.org.uk/item/SPEECH-The-Future-of-Conservatism-dqac-zjyf

_______. (2010). *Red Tory: How the Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It*. London: Faber and Faber.

Brazill, William. (1970). *The Young Hegelians*. Edinburgh: The University Press.

Burke, Edmund. (1909). *Reflections on the French Revolution*. Harvard: The Harvard Classics.

_______. (1989). *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid: Ediciones Rialp.

Cameron, David. (2010). *Big Society Speech*. London: The official site of the Brittish Prime Minister's office. http://www.number10.gov.uk/news/big-society-speech/

Camus, Albert. (1950). *Actuelles I. Écritspolitiques (1944-1948)*. Paris: Gallimard.

_______. (1951). *L'Homme révolté*. Paris: Gallimard.

_______. (2008). *El hombre rebelde*. Madrid: Biblioteca Camus, Alianza Editorial.

Casa Real. (1994). *Palabras de Su Majestad el Rey en la entrega del Premio Cervantes a Mario Vargas Llosa*. Madrid: Casa de Su Majestad el Rey.

Castoriadis, Cornelius. (1980). "Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad', en *El mito del desarrollo*. Barcelona: Editorial Kairós.

Cesa, Claudio. (1972). *Studi sulla sinistra hegeliana*. Urbino: Publicazioni dell' Università di Urbino.

Cohn, Norman. (1970). *The Pursuit of the Millennium*. Oxford: Oxford University Press.

Colletti, Lucio. (1972). *From Rousseau to Lenin*. London: NLB.



_______. (1976). *Il marxismo e Hegel*. Roma: Laterza.
_______. (1979). *Tra marxismo e no*. Roma: Laterza.
_______. (1980). *Tramonto dell'ideologia*. Roma: Laterza.
Conquest, Robert. (1968). *The Great Terror*. London: Macmillan.
_______. (1986). *The Harvest of Sorrow*. Alberta: University of Alberta Press.
_______. (1990). *The Great Terror. A Reassessment*. London: Hutchinson.
Cornu, Auguste. (1934). *Moses Hess et la Gauche Hégélienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
_______. (1948). "L'idée d'alienation chez Hegel, Feuerbach et Marx", en *La Pensée* N. 17. Paris.
_______. (1967). *Carlos Marx – Federico Engels*. La Habana: Instituto del Libro.




Croce, Benedetto. (1948). *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari: Laterza.
Deutscher, Isaac. (1972). *Trotsky. Den avväpnade profeten*. Stockholm: R. Coeckelberghs.
_______. (1973). *Stalin*. Stockholm: R. Coeckelberghs.
_______. (1973a). *La revolución inconclusa*. México: Ediciones Era.
_______. (2007). *Trotsky, el profeta armado*. Santiago de Chile: LOM.
Dilthey, Wilhelm. (1978). *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
Eliade, Mircea. (1982). *A History of Religious Ideas*, Volume II. Chicago: The University of Chicago Press.
Elleinstein, Jean. (1975). *Histoire du Phénomène Stalinien*. Paris: Grasset.
El Siglo. (2012). "Revolución Rusa de Octubre: Cómo llega a



nuestras costas y cómo fue y será para los chilenos", *El Siglo*, 2 de noviembre de 2012.

Elster, Jon. (1969). *Essays om Hegel og Marx*. Oslo: Pax.

Ferguson, Adam. (1792). *Principles of Moral and Political Science*, Vol. II. London: Strahan and Cadell.

Feuerbach, Ludwig. (1971). *La esencia del cristianismo*. México: Juan Pablos Editor.

________. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la Filosofía del Futuro*. Barcelona: Editorial Labor.

FGW V. (1970). *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*, Band V. Berlin: Akademie Verlag.

________ IX. (1970). *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*, Band IX. Berlin: Akademie Verlag.

Fiore, Gioacchino da. (1953). *Il Libro delle Figure dell' Abate Gioacchino da Fiore*, volumen II. Milano: Società Editrice Internazionale.

Goldsmith, Stephen. (2002). *Putting Faith in Neighborhoods: Making Cities Work through Grassroots Citizenship*, Noblesville: Hudson Institute.

Gouldner, Alvin W. (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza Editorial.

Gregoire, Franz. (1958). *Etudes hégéliennes*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

Grogan, Paul S. y Tony Proscio. (2000). *Comeback Cities: A Blueprint for Urban Neighborhood Revival*. Boulder: Westview Press.

Guevara, Ernesto. (1974). *Obra revolucionaria*. México: Ediciones ERA.

Gurt, Stefan. (2010). "Mörk människosyn präglar Vargas Llosa". *Svenska Dagbladet*, 7 de octubre.





Hayek, Friedrich. (1978). *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

_______. (1986). "Individualismo: el verdadero y el falso", *Estudios Públicos* 22, Santiago de Chile: CEP.

_______. (1990). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.

_______. (1991). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos: Aires Editorial Solar/Hachette.

_______. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

_______. (1973). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Editorial Porrúa.

_______. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martin. (1996). *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, http://www.nietzscheana.com.ar/dios%20ha%20muerto.htm

Heidegren, Karl Göran. (1984). *Filosofi och revolution*. Stockholm: Symposion.

Heródoto. (2012). *Séptimo libro de la historia*. Versión en Internet. http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/H/Herodoto%20-% 20 Los%20Nueve%20Libros%20de%20la%20Historia%20Tomo%20VII.pdf

Hook, Sidney. (1966). *From Hegel to Marx*. Michigan: University of Michigan Press.

HSW I. (1929). *Hegel Sämtliche Werke*, Band I. Stuttgart: Frommann Verlag.

_______ II. (1951). *Hegel Sämtliche Werke*, Band II. Stuttgart: Frommann Verlag.



_______ IV. (1958). *Hegel Sämtliche Werke,* Band IV. Stuttgart: Frommann Verlag.

_______ VII. (1952). *Hegel Sämtliche Werke,* Band VII. Stuttgart: Frommann Verlag.

_______ IX. (1958). *Hegel Sämtliche Werke,* Band IX. Stuttgart: Frommann Verlag.

_______ XI. (1949). *Hegel Sämtliche Werke,* Band XI. Stuttgart: Frommann Verlag.

Hyppolite, Jean. (1946). *Genèse et structure de la Phénomenologie de l' Esprit de Hegel*. Paris: Montaigne.

_______. (1955). *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Rivière.

Johnson, Paul (2006). *La historia de los judíos*. Barcelona: Editorial Zeta.

_______. (2007). *Historia del cristianismo*. Barcelona: Editorial Vergara.

Kaiser, Axel. (2009). *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Santiago: Instituto Democracia y Mercado. http://www.fprogreso.org/libros/La%20fatal%20ignorancia%20interior%202012.pdf

Kant, Immanuel (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos.

Kelling, George L. y Catherine M. Coles. (1996). *Fixing Broken Windows*. New York: Touchstone Books.

Koestler, Arthur. (1940). *Darkness at Noon*. London: McMillan. Publicada en español con el título de *El cero y el infinito*.

_______. (2000). *La escritura invisible*. Madrid: Editorial Debate.



_______. (2001). *The God that failed.* New York: Columbia University Press.

Kojeve, Alexandre. (1947). *Introduction a la lecture de Hegel.* Paris: Gallimard.

Kolakowski, Leszek. (1980). *Las principales corrientes del marxismo: I. Los fundadores*. Madrid: Alianza Editorial.

_______. (1983). "Las raíces marxistas del estalinismo", *Estudios Públicos* 11. Santiago de Chile: CEP.

Krause, Enrique. (2010). "Mario Vargas Llosa: Vida y libertad", en *Letras Libres,* noviembre.http://www.letraslibres.com/index.php?art=15033

Krieger, Leopold. (1957). *The German Idea of Freedom*. Boston: Bacon Press.

Lenin CW IV. (1964). *Lenin Collected Works,* Vol. IV. Moscow: Progress Publishers.

_______ V. (1961). *Lenin Collected Works,* Vol. V. Moscow: Progress Publishers.

_______ XXIII. (1964). *Lenin Collected Works,* Vol. XXXIII. Moscow: Progress Publishers.

_______ XXVI. (1972). *Lenin Collected Works,* Vol. XXVI. Moscow: Progress Publishers.

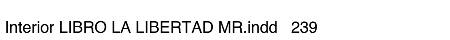
_______ XXXIII. (1965). *Lenin Collected Works,* Vol. XXXIII. Moscow: Progress Publishers.

Lenin, Vladímir, OE I. (1961). *Obras escogidas en tres tomos,* tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

_______, OE II. (1960). *Obras escogidas en tres tomos,* tomo II. Moscú: Editorial Progreso.

_______, OE III. (1961). *Obras escogidas en tres tomos,* tomo III. Moscú: Editorial Progreso.

_______. (1977). *¿Qué hacer? Teoría y práctica del bolchevismo*. México: Ediciones Era.





Lobkowicz, Nicholas. (1967). *Theory and Praxis. History of a Concept from Aristotle to Marx*. South Bend: University of Notre Dame Press.

_______. (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press. Versión en español: *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz.

_______. (1964). *From Hegel to Nietzsche*. New York: Holt, Rinehart and Wiston. Versión en español: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz.

Lubac Henri de. (1984). *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*. Milano: Jaca Book.

Lukács, Georg. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.

_______. (1971). “Moses Hess and the Problems of the Idealistic Dialectic”, en *Telos* 11. St. Louis.

_______. (1976). *El joven Hegel*. Barcelona: Grijalbo.

Mandeville, Bernard de. (1988). *The Fable of the Bees.* Indianapolis: Library of Economics and Liberty, Liberty Fund.

Manuel, Frank. (1965). *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press.

Maquiavelo, Nicolás. (1971). *Obras políticas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marías, Julián. (2005). *España inteligible*. Madrid: Alianza.

Marx, Karl. (1975). *El capital,* tomo I. España: Editorial Siglo XXI.

_______. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858*. España: Editorial Siglo XXI.

_______. (1978). *La sagrada familia. Obras de Marx y Engels,* vol. 6, Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo.



_______. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Friedrich Engels I. (1955). *Obras escogidas en dos tomos,* tomo I.Moscú: Editorial Progreso.

_______ II. (1955). *Obras escogidas en dos tomos,* tomo II. Moscú: Editorial Progreso.

_______. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

McLelland. (1973). *Karl Marx. His Life and Thought*. London: MacMillan.

MECW III. (1975). *Marx/Engels Collected Works,* Volume III. Moscow: Progress Publishers.

MEGA I: 1. (1975). *Marx/Engels Gesamtausgabe,* Band I: 1. Berlin: Dietz Verlag.

_______ 2. (1982). *Marx/Engels Gesamtausgabe,* Band I: 2. Berlin: Dietz Verlag.

_______ II: 5. (1982). *Marx/Engels Gesamtausgabe,* Band II: 5. Berlin: Dietz Verlag.

_______ III: 1. (1975). *Marx/Engels Gesamtausgabe,* Band III: 1. Berlin: Dietz Verlag.

MEW I. (1976). *Marx/Engels Werke,* Band I. Berlin: Dietz Verlag.

_______ II. (1972). *Marx/Engels Werke,* Band II. Berlin: Dietz Verlag.

_______ III. (1962). *Marx/Engels Werke,* Band III. Berlin: Dietz Verlag.

_______ IV. (1964). *Marx/Engels Werke,* Band IV. Berlin: Dietz Verlag.

_______ IX. (1960). *Marx/Engels Werke,* Band IX. Berlin: Dietz Verlag.

_______ XIII. (1964). *Marx/Engels Werke,* Band XIII. Berlin: Dietz Verlag.







——— XIX. (1962). *Marx/Engels Werke,* Band XIX. Berlin: Dietz Verlag.

——— XXVIII. (1972). *Marx/Engels Werke,* Band XXVIII. Berlin: Dietz Verlag.

MIA. (2008). *Marxist Internet Archive*, www.marxists.org.

Montefiore, Simon Sebag. (2004). *Stalin. The Court of the Red Tsar.* London: Phoenix.

Myrdal, Alba y Gunnar Myrdal. (1934). *Kris i befolkningsfrågan*. Stockholm: Bonniers Förlag.

Nisbet, Robert. (1969). *Social Change and History*. New York: Oxford University Press.

———. (1980). *History of the Idea of Progress*. London: Heinemann.

———. (1990). *The Quest for Community*. San Francisco: ICS Press.

Norberg, Johan. (2010). *¡No le den el Nobel: es un derechista!*. Washington: Cato Institute: http://www.elcato.org/node/5596

Nordin, Svante. (1979). *Marxismens filosofi*. Stockholm: Förlag Arbetarkultur.

Norman, Jesse. (2011). "Colapso social y renovación social: la Gran Sociedad", en *Cuadernos de Pensamiento Político,* julio-septiembre. Madrid: FAES.

OME 5. (1978). *Obras de Marx y Engels,* volumen 5. Barcelona: Grijalbo.

——— 6. (1978). *Obras de Marx y Engels,* volumen 6. Barcelona: Grijalbo.

Ortúzar, Pablo y Francisco Javier Urbina. (2012). *Gobernar con principios. Ideas para una nueva derecha*. Santiago de Chile: Libertad y Desarrollo.





Paz, Octavio. (1990). *Hombres en su siglo*. Argentina: Biblioteca de Bolsillo, Seix Barral.

Pinker, Steven. (2003). *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Pipes, Richard. (1990). *The Russian Revolution 1899-1919*. London: Collins Harvill.

———. (1994). *Russia under the Bolshevik Regime 1919-1924*. London: Harvill.

———. (1996). *The Unknown Lenin. From the Secret Archive*. New Haven: Yale University Press.

Platón. (1872). *La República*. Obras completas, tomo VIII. Madrid: Medina y Navarro, Editores.

Popper, Karl. (1966). *The Open Society and Its Enemies II: Hegel & Marx*. London: Routledge & Kegan Paul.

———. (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

———. (1987). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.

———. (2006). *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*. Madrid: Alianza Editorial. La traducción ha sido corregida contrastándola con el original: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Chicago: Open Court, 1990.

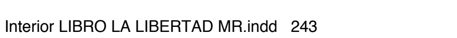
Potestà, Gian Luca. (2005). *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*. Roma: Libreria Editrice Viella.

Reeves, Marjorie. (1969). *Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Oxford: The Clarendon Press.

Rojas, Mauricio. (1979). "Marx y Lenin sobre la transición", en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 2:12. Barcelona.

———. (1981). "Socialismo real, desarrollo capitalista y crisis del marxismo", en *En Teoría* 7, julio-septiembre. Madrid.







________. (1985). “Marxismens metafysik”, en *1989* 1. Stockholm: Frihets Förlag.

________. (1985a). “Marxismo y metafísica”, en *Zona Abierta* 34-35. Madrid.

________. (1986). *Renovatio Mundi. Essäer om Marx, marxismen och marxismens kris*. Lund: Ekonomisk-Historiska Förening.

________. (2007). *Diario de un reencuentro. Chile treinta años después*. Santiago de Chile: El Mercurio-Aguilar.

________. (2009). “El marxismo y las desventuras de la bondad extrema”, en *Cuadernos de Pensamiento Político,* octubre-diciembre. Madrid: FAES.

________. (2010). *Reinventar el Estado del bienestar. La experiencia de Suecia*. Madrid: Gota a Gota.





________. (2011). *Pasión por la libertad. El liberalismo integral de Mario Vargas Llosa*. Madrid: Gota a Gota.

________. (2011a). “Por un liberalismo asociativo. Reflexiones sobre la sociedad civil, el mercado y el Estado”, en *Cuadernos de Pensamiento Político,* octubre-diciembre. Madrid: FAES.

________. (2012). *Las desventuras de la bondad extrema. Ensayos sobre Hegel, Marx y las raíces del totalitarismo*. Edición electrónica disponible en: http://bibliotecademauriciorojas.files.wordpress.com/2012/04/m-rojas-las-desventuras-de-la-bondad-extrema-2.pdf

________. (2012a). “Marx, Lenin y el totalitarismo”, en *La Ilustración Liberal* 51. Madrid.

________. (2012b). *Lenin y el totalitarismo,* Málaga: Editorial Sepha.

________. (2012c). “Trotsky, Stalin y Lenin: el Bueno, el Malo y el Feo”, en *Libertad Digital,* 14 de marzo.



Rossi, Mario. (1971). *La izquierda hegeliana*. Madrid: Editorial Comunicación.

Rubel, Maximilien. (1957). *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris: Marcel Rivière.

_______. (1975). "Les cahiers d' études de Karl Marx 1840-1853", en *Internacional Review of Social History*, Volume II. Assen.

San Agustín. (1959). *De civitate Dei*, Bibliotheque ugustinienne, volumen 35. Desclée de Brouwer.

Schamra, William. (2004). *Ronald Reagan on "the Human Scale"*, Washington: Hudson Institute.

Schapiro, Leonard. (1970). *The Communist Party of the Soviet Union*. London: Eyre & Spottiswood.

Schumpeter, Joseph. (1971). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar.

Service, Robert. (2000). *Lenin. A Biography*. London: Macmillan.

_______. (2010). *Trotski. Una biografía*. Barcelona: Ediciones B.

Smith, Adam. (1987). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stalin, Iosif. (1950). *Leninismens problem*. Moskva: Förlaget på främmande språk.

Stroppa, Claudio. (2004). *La città degli angeli: Il sogno utopico di Fra Gioacchino da Fiore*. Rubbettino Libri, Soveria Mannelli.

Taylor, Charles. (1975), *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

_______. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.







Tocqueville, Alexis de. (2009). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Trotsky, Lev. (1903). *Report of the Siberian Delegation*. En MIA (2008).

_______. (1904). *Our Political Tasks*. En MIA (2008).

_______. (1930). *Mi vida*. En MIA (2008).

Tucker, Robert. (1972). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

_______. (1977). *Stalinism*. New York: Norton & Company.

Tuveson, Ernst Lee. (1949). *Millennium and Utopia*. Berkeley: University of California Press.

Valtin, Jan. (2008). *La noche quedó atrás*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Vargas Llosa, Álvaro. (2010), "El príncipe plebeyo", en Revista *Letras Libres*, noviembre.http://www.letraslibres.com/index.php?art=15034&rev=2





Vargas Llosa, Mario. (1979), "Sobre Bataille", en *Letras*, con fecha de octubre de 1979. En Internet en *Letras Libres:* http://letraslibres.com/pdf/540.pdf

_______. (1981). *Entre Sartre y Camus*. Río Piedras: Huracán.

_______. (1983). *Contra viento y marea (1962-1982)*. Barcelona: Seix Barral.

_______. (1986). *Contra viento y marea I (1962-1972)*. Barcelona: Seix Barral.

_______. (1992). "Muerte y resurrección de Hayek", en *El País*, 5 de mayo.

_______. (1992a). "Karl Popper al día", en revista *Vuelta,* marzo.

_______. (1994). *Desafíos a la libertad*. Madrid: El País-Aguilar.

_______. (1995). "La tentación de lo imposible", en revista *Vuelta,* junio.



________. (1998). *El liberalismo a fin de siglo: Desafíos y oportunidades*. Washington: Cato. http://www.elcato.org/node/5563

________. (2000). "La seducción del poder: Una conversación con Enrique Krause", en *Letras Libres,* julio de 2000. Disponible en Internet: http://www.letraslibres.com/index.php?art=6401

________. (2005). "Hacerse el sueco", en *El País,* 7 de agosto.http://elpais.com/diario/2005/08/07/opinion/1123365607_850215.html

________. (2006). "Rescate liberal de Ortega y Gasset", en revista *Letras Libres,* julio de 2006. Citado de la versión disponible en Internet: http://www.letraslibres.com/index.php?art=11361.

________. (2007). *La verdad de las mentiras*. Madrid: Punto de Lectura.

________. (2007a). "El escritor da vida a personajes de cera", en *El Mundo,* Magazine 405.

________. (2009). *Sables y utopías: Visiones de América Latina*. Madrid: Aguilar.

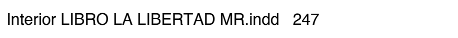
________. (2010). "El pensamiento liberal en la actualidad", en revista *Letras Libres,* mayo. http://www.letraslibres.com/index.php?art=14661

________. (2010a). *El pez en el agua*. Madrid: Punto de lectura.

________. (2010d). "Los avatares de la marihuana", en *El País,* 7 de noviembre.

________. (2010e). "La maldad", en *El País Semanal,* 24 de octubre.

________. (2011). *El difícil aprendizaje de la libertad.* Madrid: FAES.http://www.fundacionfaes.org/record_file/file-





name/3087/EL_DIFICIL_APRENDIZAJE_DE_LA_LIBERTAD.pdf

Venturi, Franco. (1960). *Roots of Revolution*. New York: Knopf.

Volin I. (1977). *La revolución desconocida,* volumen I. Madrid: Campo Abierto.

_______ II (1977). *La revolución desconocida,* volumen II. Madrid: Campo Abierto.

Voslensky, Michael. (1980). *La nomenklatura. Les privilégiés en U.R.S.S*. Paris: Pierre Belfond.

Walter, Gerard. (1974). *Lenin*. Barcelona: Editorial Grijalbo.

Weyl, Nathaniel. (1979). *Karl Marx. Racist*. New Rochelle: Arlington House.

Wheen, Francis. (2000). *Karl Marx. En biografi*. Stockholm: Norstedts.

Wilson, Edmund. (1972). *Hacia la Estación de Finlandia*. Madrid: Alianza Editorial.





Yarmolinsky, Avrahm. (1956). *Road to Revolution*. Princeton: Princeton University Press.









